ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME VII

CAHIER II

R. JOLIVET, CH. BOYER, P. MONNOT,
F. CAVALLERA, B. ROMEYER, R. DE SINÉTY.

ÉTUDES SUR SAINT AUGUSTIN

(430-1930)



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXX

LE PROBLÈME DU MAL CHEZ SAINT AUGUSTIN

Introduction.

I

Le problème du mal est l'un de ceux qui ont le plus angoissé saint Augustin, soit avant sa conversion, où il avait adopté la solution manichéenne, soit après, où, à la lumière de la foi catholique, il s'essaye, presque sans relâche, à fixer une doctrine qui demeurera, dans ses grandes lignes, celle des docteurs scolastiques, et singulièrement celle de saint Thomas. La question de l'origine du mal domine tellement la pensée augustinienne que l'on pourrait sans peine ordonner autour d'elle toute la théologie du grand évêque : les problèmes de la grâce et de la liberté, de la prédestination, du péché originel, du nombre des damnés, de l'enfer, reçoivent des réponses qui sont autant d'efforts pour résoudre, contre les hérésies manichéenne et pélagienne, ce problème central et, en quelque sorte, unique, du mal.

Ce problème s'était posé pour Augustin, déjà avec une acuité singulière, dans ses années de jeunesse, où il suivait les « ridicules imposteurs »[1] manichéens, et, de dix-neuf à vingt-sept ans, il ne fit que le ruminer avec une anxiété croissante [2], au milieu des divertissements plus amers que les larmes : « Dis-moi, lui demandait plus tard Évodius, d'où vient que nous fassions le mal? — Tu agites là, répondait Augustin, une question qui a prodigieusement exercé mon adolescence, et, par lassitude de ne

1. *Confessions*, l. III, c. VII, 12. — Nous citons (sauf pour les *Confessions*) l'édition des Bénédictins, *S. Aurelii Augustini Opera omnia*, 11 tomes. Paris, Gaume, 1836. Nous citons les *Confessions* dans l'édition Guillaume Budé : S. Augustin, *Confessions*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, 2 vol., Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », t. I : 1925, t. II : 1926.
2. *Ibid.*, l. IV, c. I, 1.

la pouvoir résoudre, m'a poussé et rejeté vers les hérétiques. Je fus alors si troublé et accablé par une telle masse de vaines fables que, si la passion de trouver la vérité n'avait ému pour moi le secours divin, je n'aurais pu m'en échapper ni même seulement soupirer après une liberté qui était la première condition de la recherche »[1]. Peu à peu cependant, Augustin se déprenait des solutions manichéennes; mais c'était pour pencher vers le doute sceptique[2]. Il se représentait Dieu alors comme une masse corporelle et croyait qu'il existait aussi quelque substance du mal, masse affreuse, informe, soit épaisse, comme celle que les manichéens appelaient terre, — soit ténue et subtile, telle que l'air, esprit malin que les manichéens imaginent rampant sur la terre. Quelle raison de se représenter ainsi ces deux principes antagonistes? C'était, dit Augustin, parce qu'il ne pouvait admettre, dans sa piété, que Dieu fût l'auteur du mal[3]. — Enfin, l'évidence de la misère scientifique du manichéisme[4], la discussion de ses interprétations scripturaires, la rencontre de saint Ambroise[5], les prières et les larmes de Monique[6], la vaine poursuite du bonheur[7], tout cela le ramena à la foi catholique.

Mais le problème du mal ne cessait pas de le préoccuper. La

1. *De Lib. Arbit.*, l. I, c. II, 932 a : « E. Age jam... dic mihi unde male faciamus. — A. Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit atque dejecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde atque in ipsam primam quærendi libertatem respirare non possem ».

2. *Confessions*, l. V, c. X, 19 : « Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant ».

3. *Ibid.*, 20 : « Et quia deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere cogebat, constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius, et ex hoc initio pestilentioso me cetera sacrilegia sequebantur ».

4. *Ibid.*, 6 : « Et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans ». — 8 : « Unde ille (Manichaeus) devius ad hoc ista multum locutus est, ut convictus ab eis, qui ista vere didicissent, quis esset ejus sensus in ceteris, quae abditiora sunt, manifeste cognosceretur ».

5. *Ibid.*, c. XIII, 23 : « Et veni Mediolanum, ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cujus tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer ».

6. *Ibid.*, l. IV, c. IV, 8 : « Superstitiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebat mater ». — *Ibid.*, l. II, c. III, 7 ; l. V, c. VIII, 15; l. IX, 16.

7. *Ibid.*, l. VI, c. XIV, 26 : « Tibi laus, tibi gloria, fons misericordiarum ! Ego

solution manichéenne lui paraissait pleine d'absurdités : s'il ne pouvait encore se détacher pleinement de la conception d'un Dieu corporel [1], il n'arrivait plus à comprendre ce que pouvait signifier un conflit de l'être divin avec la substance du mal. Si Dieu refusait la lutte, que lui pourrait le mal? Les Manichéens répondaient que le mal, dans ce cas, aurait nui à Dieu. Alors, répliquait Augustin, Dieu n'est ni inviolable, ni incorruptible [2]. Ou bien le mal ne peut rien contre Dieu? Alors, quelle raison de lutter, et surtout de lutter de telle sorte que l'âme, émanation de la substance divine, selon Manès, tombât sous l'empire des puissances ennemies? Ainsi, de deux choses l'une : ou Dieu est incorruptible, et les dires des manichéens sont faux. Ou il est corruptible : mais qui voudrait soutenir cet affreux blasphème [3]?

Mais alors, d'où vient le mal? Le problème n'en devenait que plus angoissant. Augustin était loin encore d'en connaître l'apaisante solution. Mais il voyait clairement que, quelle qu'elle fût, elle devait respecter ce principe essentiel que Dieu est absolument immuable, et que toute doctrine qui mettrait en Dieu la source du mal ne pourrait qu'être l'effet d'un orgueil tel que l'homme s'attribue un sens de la justice plus élevé que celui de Dieu [4]. — Il entendait dire que le mal vient de notre libre

fiebam miserior et tu propinquior. Aderat jam jamque dextera tua raptura me de caeno et ablutura et ignorabam ».

1. *Confes.*, l. VII, c. I, 1 : « Jam mortua erat adulescentia mea... Non te cogitabam, deus, in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia cœpi... sed quid te aliud cogitarem non occurebat. Et conabar cogitare te homo et talis homo... Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae : et vix dimota in ictu oculi, ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer... ».

2. *Ibid.*, l. VII, c. II, 3 : « Quid erat tibi factura nescio qua gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent proponere, si tu cum ea pugnare noluisses? Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, violabilis tu et corruptibilis fores ». — C'est cet argument qui impressionna le plus, dans la discussion qu'il soutint avec Augustin, le manichéen Félix et l'obligea à s'avouer vaincu. Cf. *De actis cum Felice M.*, l. II, c. XXII, t. VIII, col. 766 a et b.

3. *Ibid.*, l. VII, c. II, 3 : « Itaque si te, quidquid es, id est substantiam tuam qua es, incorruptibilem dicerent, falsa esse illa omnia et exsecrabilia; si autem corruptibilem, id ipsum jam falsum et prima voce abominandum ».

4. *Ibid.*, l. VII, c. III, 4 : « Quaecumque tamen esset, sic eam (*causam mali*) quaerendam videbam, ut non per illam constringerer deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam. Itaque securus eam quaerebam et certus non esse verum quod illi dicerent, quos toto animo fugiebam

arbitre et que nos souffrances, loin d'accuser Dieu, ne font que traduire l'équité de ses jugements [1]. Mais, ballotté en tout sens, hésitant, inquiet, il passait d'une opinion à l'autre, sans pouvoir encore se fixer en aucune. Il se disait : qui m'a créé? N'est-ce pas mon Dieu, qui est non seulement bon, mais la bonté subsistante? Mais alors d'où vient en moi la volonté du mal et la nolonté du bien? Qui a planté en moi ce germe d'amertume, si je suis tout entier l'œuvre bonne d'un Dieu si doux [2]? Si Dieu emplit sa création, ou, en tout cas, l'entoure et l'embrasse comme une mère tient son enfant dans ses bras, où peut être le mal? d'où vient-il? par où s'est-il glissé ici-bas? Quelle en est la racine, quel le germe? Ou bien, n'existe-t-il pas? Mais alors, pourquoi craignons-nous et évitons-nous ce qui n'est pas [3]? La matière dont Dieu s'est servi, qu'il organisa, était-elle en quelque point mauvaise, ou a-t-il laissé en elle quelque chose qu'il n'ait pas converti en bien? Mais pourquoi cela? Impuissance? C'est absolument impossible. D'autre part, s'il le pouvait, pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Et si la matière est éternelle, pourquoi l'avoir laissé subsister si longtemps, dans un passé indéfini, et ne s'être décidé que si tard à en faire quelque chose? Ou bien, que ne l'a-t-il rendue au néant, afin qu'il demeurât seul, lui, le bien absolu et sans mélange? Enfin, s'il devait créer, n'aurait-il pas dû produire une matière qui fût bonne, après avoir anéanti cette matière rebelle [4]? « Quels

quia videbam quaerendo unde malum, repletos malitia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati quam suam male facere ».

1. *Conf.*, l. VII, c. III, 5 : « Et intendebam, ut cernerem, quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum judicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam ».

2. *Ibid.* : « Sed rursus dicebam : « Quis fecit me? Nonne deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle? Ut essei, cur juste pœnas luerem? Quis in me hoc posuit et inseruit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo deo meo? »

3. *Ibid.*, l. VII, c. V, 7 : « Sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dicebam : « Ecce deus et ecce quae creavit deus, et bonus deus atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit : et ecce quomodo ambit atque implet ea? Ubi ergo malum et unde et qua huc inrepsit? Quae radix ejus et quod semen ejus? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? »

4. *Ibid.*, l. VII, c. V, 7 : « Majus quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omni-

tourments d'enfantement en mon cœur, quels gémissements, mon Dieu! » Dieu seul, déclare Augustin, savait combien je souffrais alors devant ce problème obsédant qui me suffoquait[1].

C'est au milieu de ces angoisses qu'Augustin connut les néo-platoniciens, grâce à des traductions latines. Plotin, en particulier, l'aida grandement, en lui apprenant que même les choses qui se corrompent sont bonnes, et que Dieu n'a rien fait que de bon[2]. Désormais, Augustin était sur la voie qui devait le conduire à la pleine lumière de la vérité : l'obstacle essentiel, qui était de concevoir le mal, soit comme une substance, soit comme une créature de Dieu, se trouvait écarté, en même temps qu'étaient trouvés les principes d'une solution vraiment métaphysique[3]. « C'est ainsi, écrit-il, que, par degrés, je montai des corps à l'âme qui sent par l'intermédiaire du corps, et de là, à cette force intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures, et qui marque la limite de l'intelligence des animaux; et de là encore à cette puissance rationnelle, au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même, se reconnaissant en moi sujette au changement, s'éleva

potens? Postremo cur inde aliquid facere noluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut vero exsistere poterat contra ejus voluntatem? Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam sinit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere? Aut jam si aliquid subito noluit agere, hoc potius ageret omnipotens, ut illa non esset atque ipse solus esset tantum verum et summum et infinitum bonum? Aut si non erat bene, ut non aliquid boni etiam fabricaretur et conderet qui bonus erat, illa sublata et ad nihilum redacta materia, quae mala erat, bonam ipse institueret, unde omnia crearet ».

1. *Conf.*, l. VII, c. VII, 2 : Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me... Tu sciebas quid patiebar, et nullus hominum ».

2. *Ibid.*, l. VII, c. XII, 18 : « Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur non esset... Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti ».

3. Augustin parle (*Ibid.*, l. VII, c. I, 1) de « sa honteuse indigence métaphysique », à cette époque : « Jam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in juventutem, quanto aetate major, tanto vanitate turpior... ».

C'est une question intéressante de déterminer, non plus d'après les seules explications d'Augustin, mais par la comparaison des textes plotiniens et augustiniens, le sens et la portée de l'influence de Plotin sur Augustin. Nous traitons cette question dans l'appendice.

à l'intelligence d'elle-même ; elle entraîna ma pensée loin de la tyrannie de l'habitude, elle se déroba à l'essaim des fantômes avec leurs suggestions contradictoires, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable ; et d'où lui venait sa connaissance de l'immuable même, car si elle ne l'eût connu en quelque manière, elle ne l'eût pas préféré avec certitude au muable. Elle parvint enfin, dans l'éclair d'un regard frémissant, à l'Être lui-même » [1]. Cette intuition (l' « extase » néo-platonicienne) de la vérité, Augustin va s'employer infatigablement à la répandre, à la défendre, à l'enrichir, tout le long de sa carrière.

Tout le but de ce travail est de suivre saint Augustin dans son effort pour communiquer cette intuition, en laquelle la vérité, récompensant tout d'un coup son anxieuse recherche, s'est découverte à lui. Cette intuition, c'est celle de l'Unité, de la Bonté et de la Beauté ineffables. Sans doute, il faut, pour convaincre, argumenter. Mais Augustin professera toujours que la vérité ne peut manquer de se livrer dans la contemplation, qui est le plus haut sommet de la raison : c'est dans cet acte où s'achève la dialectique (laquelle a aussi des conditions morales impérieuses), que la vérité est perçue, non plus comme une suite de déductions laborieuses, mais comme une chose très simple, souverainement lumineuse et béatifiante (*uno ictu cordis*), image lointaine de la vision où doit s'accomplir notre destinée surnaturelle [2] : « Tard je t'ai aimée, ô beauté

1. *Ibid.*, l. VII, c. XVII, 23 : « Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur indicandum, quod sumitur a sensibus corporis ; quae se quoque in me conperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret inconmutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum inconmutabile — quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret — et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus ». — La traduction que nous citons est celle de M. de Labriolle, Paris, Société d'édition « les Belles Lettres », 1925.

2. Cf. *De gen. ad lit.*, l. XII, c. XXXI, 59, t. III, 507 b : « Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adjuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt ». — *De Trinit.*, l. VIII, c. II, 3, t. VIII, 1323 a : « Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes : sed non potes ; relaberis in ista

si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée! Mais quoi! tu étais au dedans de moi, et j'étais, moi, en dehors de moi-même! Et c'est au dehors que je te cherchais; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi, retenu loin de toi par ces choses qui ne seraient point, si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé, et ton cri a forcé ma surdité; tu as brillé, et ton éclat a chassé ma cécité; tu as exhalé ton parfum, je l'ai respiré, et voici que pour toi je soupire ; je t'ai goûtée et j'ai faim de toi, soif de toi; tu m'as touché, et je brûle d'ardeur pour la paix que tu donnes »[1]. Aussi, comme Augustin et Monique l'éprouvèrent sur le rivage d'Ostie, ne pouvons-nous espérer que la recherche, poursuivie, sur les pas d'Augustin, avec amour et humilité, nous conduira enfin à la minute sacrée où l'on touche à la Sagesse dans un suprême élan du cœur? Car on ne possède vraiment la vérité que lorsque sa plénitude déborde nos discours et impose à l'esprit le repos, au cœur l'allégresse, et aux lèvres le silence.

II

Difficillima quaestio, écrit saint Augustin[2], en parlant du problème du mal. Aussi, pour le résoudre, convient-il d'abord de le bien poser. De quoi s'agit-il en effet? De savoir d'où vient le mal. Mais pour fournir une réponse à cette question, il faut commencer par définir ce qu'est le mal : « Vous me demandez quelle est l'origine du mal. A mon tour, je vous demande ce qu'est le mal. Quelle est la recherche la plus raisonnable : ou celle de ceux qui s'enquièrent de l'origine du mal, sans savoir ce qu'il est, ou de celui qui estime qu'il faut

solita atque terrena ». — Voir sur ce point une excellente mise au point dans Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, pp. 202-205, Paris, Beauchesne, 1921.

1. *Confessions*, l. X, c. XXVII, 38 : « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam ». — La traduction est de M. de Labriolle.

2. *Epistola CCXV, ad Valentinum*, t. II, 1204 a.

premièrement définir ce qu'est le mal, si l'on ne veut pas chercher — ce qui serait tout à fait absurde — l'origine d'une chose inconnue »[1] ! Tel est donc, nettement fixé, le plan selon lequel il faut aborder le problème du mal.

Nous grouperons autour de ces deux questions les explications éparses de saint Augustin, en évitant de parti pris de toucher, sinon dans la mesure strictement indispensable, aux problèmes connexes de la grâce et de la prédestination. Ces questions théologiques viennent se greffer sur le problème du mal, mais ne lui sont pas essentiellement liées. Même dans l'état de pure nature, il y aurait eu un problème du mal. D'ailleurs, toute une part de l'argumentation augustinienne se réfère à une solution purement philosophique du problème. Nous montrerons, à la suite d'Augustin, qu'une telle solution — celle de Platon ou celle de Plotin — est au moins insuffisante, car ce qu'il s'agit de résoudre, ce n'est pas proprement le problème du mal en soi, mais celui du mal présent. Mais aussi bien, la notion de péché (mais non du péché qui, *de fait*, a précipité l'humanité dans l'abîme de la douleur), est elle-même philosophique, et ce sont moins les maux dont nous souffrons qui posent le problème du mal, que le péché même, — quel qu'il soit — dont ils découlent. « La misère n'est pas naturelle », répète inlassablement Augustin, c'est-à-dire que Dieu ne pouvait que créer une nature intègre (ce qui ne veut pas dire parfaite). Si donc la nature n'est pas intègre, mais soumise à toutes sortes d'infirmités, on est conduit, indépendamment même de la considération des conditions de fait, telles que la révélation nous les fait connaître, de l'humanité adamique, à imputer le mal à une défaillance de la créature. C'en est assez pour poser le problème du mal sur un terrain qui n'est pas spécifiquement théologique.

Dans le dessein de mettre en lumière avant tout les *principes* de la solution augustinienne, nous ne nous arrêterons pas à rechercher l'origine et le pourquoi des divers maux parti-

1. *De Moribus Ecclesiae*, l. II, c. II, 2, t. I, 1158 b : « Percunctamini me unde sit malum. At ego vicissim percunctor vos quid sit malum. Cujus est justior inquisitio? eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant; an ejus qui prius putat esse quaereneum quid sit, ut non ignotae rei (quod absurdissimum est) origo quaeratur ». — Cf. *De natura boni*, c. IV, t. VIII, 776 a : « Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum ».

culiers : souffrances des enfants ou des animaux, etc. Ces problèmes ont leur intérêt, mais il est clair que leur solution résultera ou bien de celle qui sera fournie à la question générale de l'origine du mal, ou bien de la considération des circonstances où, de fait, l'humanité s'est trouvée placée par cette forme du mal qu'est le péché originel. D'ailleurs, quand bien même nous ne saurions fournir à tous ces problèmes particuliers une réponse parfaitement claire, ils n'en seraient pas moins résolus de droit par la réponse fournie au problème général du mal. Nous sommes trop bornés pour prétendre justifier à fond les desseins de la Providence. Mais qu'il y ait une Providence et qu'elle veille sur nous, comme une mère sur ses enfants, c'est assez pour que nous ne fassions pas, dans notre ignorance, un grief à Dieu de ce que nous ignorons, mais où nous savons que sa bonté, si nous pouvions en comprendre la hauteur, la largeur et la profondeur — selon le mot de saint Paul : *O Altitudo* — éclaterait à nos yeux avec une clarté sans ombre [1].

1. On trouvera dans l'ouvrage, fort érudit, en vérité, mais un peu touffu, de Gérard Philips, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*, Bruxelles, Dewitt, 1927, de nombreux renseignements sur les réponses que saint Augustin propose touchant le pourquoi des divers maux particuliers.

CHAPITRE PREMIER

La nature du mal.

Article I. — Le fait du mal.

I

L'existence de maux innombrables est un fait aussi douloureux qu'évident, et toutes les descriptions qu'on en peut faire restent toujours inégales à la réalité : mortalité et iniquité, désordres physiques et désordres moraux, l'homme expérimente ces deux abîmes de souffrances, quelques efforts qu'il fasse pour y échapper [1]. Nous sommes en quelque sorte plongés dans la douleur : elle est ici-bas, de fait, notre élément naturel [2].

A cet état, la vie sociale peut-elle, comme on l'a prétendu, apporter un remède efficace? Comment y songer, si la société humaine, à tous les degrés, famille, cité, patrie universelle, souffre, elle aussi, de maux sans nombre [3] : injustices, suspicions, inimitiés, trahisons, séditions, homicides, guerre, et paix incertaine? Le peu de bien qu'on y rencontre ne fait que rendre plus amères les douleurs qu'elle apporte [4]. Faut-il donc

1. *De civitate Dei*, l. XIX, c. IV, 2, t. VII, 879 a : « Quis enim sufficit, quantovis eloquentiae flumine, vitae hujus miserias explicare? Quam lamentatus est Cicero in Consolatione de morte filiae, sicut potuit : sed quantum est quod potuit ». — Cf. *Sermo CLXXI*, c. III, 3, t. V, 1193 b : « Cum haberet ipse duo bona, et nos duo mala; ille duo bona, justitiam et immortalitem; nos duo mala, iniquitatem et mortalitatem ».

2. *Ibid.*, c. IV, 884 a : « Vita humana, quae tot et tantis hujus saeculi malis esse cogitur misera ».

3. *Ibid.*, c. V, 884 d : « Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus. Nam unde ista Dei civitas... vel inchoaretur exortu, vel progrederetur excursu, vel apprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum? Sed in hujus mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis societas humana, quis enumerare valeat? quis aestimare sufficiat? ».

4. *Ibid.*, c. V, 885 a : « Quid itidem illa, quae in amore vitia commemorat idem Terentius, injuriae, suspiciones, inimicitiae, bellum, pax rursum : nonne res

compter sur la justice des hommes? Hélas! la misérable justice, aveugle d'abord par nature, puisque ce qui lui échappe, c'est le sanctuaire même de l'innocence ou du crime, la conscience. Faute de sonder les reins et les cœurs, elle condamne le juste et absout le coupable, et ces maux qui procèdent d'une imparfaite justice sont tellement inévitables et nécessaires que le juge le plus sage les produit comme le juge corrompu. La société doit juger, mais précisément parce qu'elle doit juger, elle doit commettre l'injustice, dans son effort même pour rendre la justice. Misère de l'homme, pire que la méchanceté. Par là, on voit combien il serait vain de compter sur la justice humaine pour supprimer les maux dont l'humanité est affligée [1].

Que dire maintenant de cette société qui rassemble tout le genre humain, patrie universelle des hommes? Les maux y surabondent. N'est-ce pas un mal que cette diversité des langues qui fait de l'homme un étranger pour l'homme? Les animaux, même d'espèces différentes, forment plus facilement une société que les hommes, et l'homme lui-même est si loin de celui qui ne sait pas parler sa langue qu'il se trouve mieux avec son chien qu'avec lui [2]. — Dira-t-on qu'il faudrait imposer à l'univers une langue commune? Mais qui s'en chargera? et au prix de quels combats meurtriers y parviendrait-on [3]? Remède pire que le mal : la

humanas ubique impleverunt? nonne et in amicorum honestis amoribus plerumque contingunt? nonne his usquequaque plenae sunt res humanae, ubi injurias, suspiciones, inimicitias, bellum, mala certa sentimus; pacem vero incertum bonum, quoniam corda eorum, cum quibus eam tenere volumus, ignoramus ».

1. *Ibid.*, c. VI, 886 a : « Quid ipsa judicia hominum de hominibus, quae civitatibus in quantalibet pace manentibus deesse non possunt, qualia putamus esse, quam misera, quam dolenda? quandoquidem hi judicant qui conscientias eorum de quibus judicant, cernere nequeunt. Unde saepe coguntur tormentis innocentium testium ad alienam causam pertinentem quaerere veritatem... Ac per hoc ignorantia judicis plerumque est calamitas innocentis... Haec tot et tanta mala non deputat esse peccata : non enim haec facit sapiens judex nocendi voluntate, sed necessitate nesciendi; et tamen quia cogit humana societas, necessitate etiam judicandi ».

2. *Ibid.*, c. VII, 887 c : « Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem progrediendo venientes : qui utique, sicut aquarum congeries, quanto major est, tanto periculis plenior. In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine... Facilius sibi animalia muta, etiam diversi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur... Ita ut libentius homo sit cum cane suo, quam cum homine alieno ».

3. *Ibid.*, c. VII, 887 d : « At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum jugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret; per quam non deesset, imo et abundaret etiam interpretum

guerre est un horrible fléau, et, de quel que justice que se flatte celui qui la fait, elle est un mal. Pour ne pas le sentir, il faudrait avoir perdu tout sentiment humain [1].

Enfin, si les maux n'absorbent pas toute la vie humaine, les biens dont l'homme jouit par la société de ses amis n'ont jamais assez de solidité pour qu'il puisse s'y appuyer sans crainte. Nous tremblons pour nos amis, et nous éprouvons d'amères douleurs de leur mort [2], ou de leurs écarts spirituels, autre sorte de mort. Il est bien vrai de dire que sur terre nous sommes accablés sous une masse énorme de maux [3].

II

Les Stoïciens n'opposent à ces constatations que d'inconsistants paradoxes [4], lorsqu'ils prétendent qu'il dépend du sage de supprimer en quelque manière jusqu'à la possibilité de la souffrance, en opposant aux maux qui affligent l'humanité une

copia. Verum est; sed hoc quam multis et quam gravibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est ».

1. *De civitate Dei,* l. XIX, c. VII, 888 b : « Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates, si ut dignum est eloqui velim, quanquam nequaquam sicut res postulat possim, quis erit prolixae disputationis modus? Sed sapiens, inquiunt, justa bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminerit, multo magis dolebit justorum necessitatem sibi exstitisse bellorum : quia nisi justa essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent ».

2. Ce qui donne à la dialectique d'Augustin un caractère si prenant, c'est que sous ses arguments on sent vibrer le souvenir d'expériences très personnelles. Comment ne pas évoquer ici les pages émouvantes des *Confessions* (l. IV, c. IV, 7-11), où Augustin nous parle de son amitié pour ce condisciple dont il nous tait le nom, et de la douleur extrême qu'il éprouva de sa mort? Si plus tard, dans ses *Rétractations*, l'évêque, ayant éprouvé les plus hautes joies de l'amour divin, qualifia durement ces notes de cette observation : *Ineptia*, elles témoignent du moins que nul, parmi les hommes, ne répandit plus généreusement « the milk of human kindness ». Faut-il rappeler encore à ce sujet le désespoir d'Augustin à la mort de Monique? Ces pages immortelles sont trop connues pour qu'il soit utile d'insister.

3. *Ibid.*, c. VII, 888 c : « Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva, quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur. Quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore, vel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum ».

4. Dans le *De vita beata*, Augustin attribue au sage un bonheur qu'il a jugé ensuite excessif. Les *Rétractations* (l. I, c. II) font remarquer que le bonheur ne peut se trouver en cette vie, puisqu'il consiste en la parfaite connaissance de Dieu, que nous n'aurons qu'en l'autre monde. C'est là seulement qu'enfin le corps incorruptible et immortel se soumettra, sans souffrir ni regimber, à l'esprit.

impassibilité souveraine [1]. — D'abord, le fait dément l'insolente prétention : ces Stoïciens impassibles, en face de « terribles et formidables dangers », on les voit blêmir comme de pauvres hommes [2]. Ensuite, si nous n'avons rien à craindre, le mal est d'autant plus grand que nous craignons quand même : il consiste alors en la crainte qui aiguillonne et torture sans raison le cœur humain [3]. Enfin, les Stoïciens se contredisent et condamnent leur propre doctrine lorsqu'ils conseillent au sage, dont le courage se sent inégal aux maux qui l'accablent, de se donner la mort. Ah! vraiment, les maux ne sont-ils rien pour ce sage orgueilleux qui tremble, qui s'affole, qui perd la parole, qui grince des dents et grimace sous la pointe de la douleur, et qui, en fin de compte, se retranche lui-même du nombre des vivants? Qu'il ose dire encore qu'il ne dépend que de lui que la vie soit heureuse, au moment où il cherche le secours de la mort [4].

Laissons les mots, voyons la réalité. Les maux abondent dans le monde et, quoi que nous fassions, ils nous accablent. — Mais ces maux, sont-ils le mal? Tel est le vrai problème. Et s'ils sont le mal, quelle en est la source, quelle en est la raison, quel en est le remède?

1. *De civitate Dei*, l. IX, c. IV, 356 a : « Hoc enim esse volunt in potestate, idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit, atque accommodat mentis assensum ; sapientis autem, quamvis eas necessitate patiatur, retinet tamen de his quae appetere vel fugere rationabiliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam ».

2. *Ibid.*, c. IV, 355 c : « Cum veniunt (*phantasiae*) ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant... Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est vita ista salusque corporis, non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur ».

3. *Confessions*, l. VII, c. V, 7 : « Cur ergo timemus, et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciatur cor, et tanto gravius malum, quanto non est, quod timeamus, et timemus ».

4. *De civitate Dei*, l. XIX, c. IV, 4, 881 c : « Quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit, vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibimet inferre, atque ex hac vita emigrare. Tantus autem superbiae stupor est his hominibus, hic se habere finem boni et a se ipsis fieri beatos putantibus, ut sapiens eorum, hoc est, qualem mirabili vanitate describunt, etiamsi excaecetur, obsurdescat, obmutescat, membris debilitetur, doloribus crucietur, et si quid aliud talium malorum dici aut cogitari potest, incidat in eum, quo sibi mortem cogatur inferre, hanc in his malis vitam constitutam, eos non pudeat beatam vocare. O vitam beatam, quae ut finiatur, mortis quaerit auxilium ! » — Tout le chapitre IV est à lire.

Article II. — Qu'est-ce que le mal?

I

Tout être, qu'il soit spirituel ou corporel, est bon [1]. S'il y a des degrés dans les êtres, il y aura aussi des degrés dans leur bonté; mais, dans la mesure même où ils participent à l'être, ils sont nécessairement bons. Nous appelons mauvaise une nature qui est corrompue, mais cette nature elle-même, en tant que nature, est bonne : elle n'est mauvaise qu'en tant que corrompue [2]. Si l'on supposait une corruption telle qu'elle supprimât toute espèce de bonté en les choses périssables, il ne resterait aucune nature : ce serait alors proprement le néant [3]. Toute nature, en tant que telle, ne peut qu'être un bien.

Qu'est-ce donc que le mal? Les Manichéens prétendent que c'est une substance : « Pour eux, écrit saint Augustin, la nature charnelle n'est pas seulement mauvaise ou sujette au mal, elle est le mal, et le mal n'est pas un accident de la substance, mais bien une substance » [4]. Il est en effet impossible de penser que le mal puisse venir du bien, ou l'injuste du juste. Le mal ne peut résulter que du mal. Si donc le mal existe — et comment le nier? — il faut admettre, en face du principe du bien, un principe radicalement mauvais [5]. Telle fut longtemps, comme

1. *Confessions*, l. VII, c. XII, 18 : « Quamdiu sunt, bona sunt... Quaecumque sunt, bona sunt ».

2. *De natura Boni*, c. IV, t. VIII, 776 b : « Malum... nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est ».

3. *Ibid.*, c. VI, 776 d : « Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit. Ac per hoc, omnis natura quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est. Omnis autem natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est : non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est ». — Cf. *Ibid.*, c. VII, et XVII; *Confessions*, l. VII, c. XII, 18 : « Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt ».

4. *Contra Julianum, op. imp.*, l. III, c. CLXXXIX, t. X, 1820 d : « Sed illi (*Manichaei*) sic dicunt malam carnis naturam, ut eam malum esse dicunt, non malum habere; quia ipsum vitium non substantiae accidens, sed substantiam putant esse ».

5. *Contra Julianum pelag.*, l. I, c. XLIII, t. X, 954 a : « Jam porro ubi dicis : « Rerum ratio non sinit ut de bono malum et de justo iniquum aliquid profe-

on l'a vu, l'opinion d'Augustin. Converti, il en sentit vivement le ridicule et l'absurdité : si le mal était une substance, il serait en même temps le bien. En effet, il serait ou bien une substance incorruptible et, par suite, un grand bien; ou une substance corruptible, et par conséquent bonne, s'il ne peut y avoir corruption que de ce qui est bon [1].

II

Si le mal n'est pas une substance, que peut-il donc être? Ce sont encore les Manichéens qui répondent : c'est, en tout genre de choses, ce qui est contraire à la nature de ces choses. C'est tout à fait juste, réplique Augustin. En effet, toute nature se définit par une certaine mesure ou proportion, par une espèce déterminée et l'ordre naturel qui lui convient. Que l'un

ratur », prorsus Manichaeorum verba dicis. Hoc enim asserunt, non posse malum proferri nisi de malo ».

Les Manichéens, avec leur conception dualiste de l'univers, sont les héritiers des philosophes grecs, qui ne surent pas s'élever, par delà les contraires que donne l'expérience, à l'Un en lequel tous se résolvent. Empédocle attribue la distinction des choses à la lutte de l'Amour et de la Discorde, considérés par lui, selon Aristote, comme deux principes irréductibles. Pythagore, en considérant le bien et le mal, non plus comme agents premiers, mais comme genres suprêmes, en faisait encore des principes premiers. Platon même, qu'Augustin félicite d'avoir admis deux mondes, le monde intelligible et le monde sensible, et d'avoir fait du monde sensible une participation du premier (*Contra Academicos*, l. III, c. XVII, XXXVII, t. 1, 483 b : « Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos : unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum »), Platon n'avait pas réussi à s'élever au-dessus des contraires antagonistes, si, pour lui, la matière éternelle est le lieu de l'obscur devenir, rebelle, en son fond, à la persuasion de l'intelligible (Cf. sur ce point la très belle étude de M. A. Diès, dans *Autour de Platon*, pp. 522-574. Paris, Beauchesne, 1927). — Quant à Aristote, il est encore dualiste, non pas en tant qu'il admet l'éternité de la matière, mais en tant que la notion de création lui reste complètement étrangère. Toutefois Platon et Aristote ne tiennent pas le mal pour un principe premier, mais le regardent comme découlant d'un principe premier, qui est la matière. Le dualisme n'est pas surmonté pour autant (Cf. J. Chevalier, *La notion du Nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, surtout 179-189, Paris, Alcan, 1915).

1. *Confessions*, l. VII, c. XII, 18 : « Si nulla bona essent, quod in eis corrumperetur non esset. Nocet enim corruptio, et nisi bonum minueret, non noceret... Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum; aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset ».

de ces éléments souffre d'un excès ou d'un défaut, c'est le mal [1]. Mais, dans ce cas, le Manichéisme se contredit en ses affirmations essentielles, car aucune nature ne pourra jamais être le mal, si le mal est ce qui va contre la nature. S'il y avait une nature qui soit le mal, on ne pourrait l'entendre intelligiblement que comme un pur néant, car le mal, allant contre la nature, ne pourrait que lui ôter tout être, c'est-à-dire toute essence [2].

C'est cette opposition de l'être et du mal qui montre à l'évidence qu'il ne peut y avoir de nature contraire à Dieu. Pour le comprendre, il faudrait que les hommes aient assez de pénétration et de sérénité d'esprit pour voir ce qu'implique l'idée du Souverain Bien, au-dessus duquel il n'y a absolument rien, et à qui s'unit l'âme raisonnable, quand elle est pure et droite. Car, quand ils l'auraient vu, il leur apparaîtrait clairement que le Souverain Bien est ce à quoi appartient premièrement et très proprement le nom d'être. Il faut dire, en effet, être par excellence, ce qui est parfaitement immuable, ce qui est toujours semblable à soi, ce qui ne peut en aucune façon se corrompre ni changer, qui n'est pas soumis au temps, qui ne peut être maintenant autre qu'il était auparavant. Tel est l'Être, car ce mot d'être désigne ici une nature qui demeure en soi et exclut tout changement. Or une telle nature ne peut être attribuée qu'à Dieu. Mais, dans ce cas, son contraire, quel

1. *De natura boni*, c. IX, t. VIII, 777 a : « Quae tamen etiam sic habens nonnullum modum et speciem et ordinem, in quacumque extremitate adhuc bonum est : quae si omnino detrahantur et penitus consumantur, ideo nullum bonum erit, quia natura nulla remanebit ». — Cf. *ibid.*, c. XIV, 778 d : « Sed in his omnibus quaecumque parva sunt, in majorum comparatione contrariis nominibus appellantur : sicut in hominis forma quia major est pulchritudo, in ejus comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur ». — Il faut cependant observer, remarque Augustin, qu'une nature d'un ordre supérieur reste, dans la corruption, meilleure qu'une nature inférieure incorrompue. C'est ainsi que, dans l'estimation des hommes, selon les apparences extérieures qui fondent le jugement, l'or, même corrompu, vaut mieux que l'argent intact (*Ibid.*, c. V, 776 b). Cf. *Ibid.*, c. XXIII, 781 c.

2. *De moribus Eccles.*, l. II, c. II, 2, t. I, 1158 b : « Verissime dicitis : quis enim est ita mente caecus, qui non videat id cuique generi malum esse, quod contra ejus naturam est? Sed hoc constituto, evertitur haeresis vestra : nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum. Vos autem asseritis quamdam naturam atque substantiam malam esse. Accedit etiam illud, quod contra naturam quidquid est, utique naturae adversetur, et eam perimere nititur. Tendit ergo id quod est, facere ut non sit. Nam et ipsa natura nihil aliud est, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Idipsum ergo malum est, si praeter pertinaciam velitis attendere, deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit ».

peut-il être, sinon le néant ? L'être n'a de contraire que le non-être. Il n'y a donc aucune nature contraire à Dieu [1].

Saint Augustin précise que même cette matière que les anciens appelaient *hylen* (ὕλη) ne peut être dite mauvaise. Il ne s'agit pas ici de la matière que Manès nomme aussi *hylè* et qu'il tient, par une incroyable absurdité, pour formatrice des corps. On lui a objecté que, par une telle conception, il introduit un second dieu. Objection très juste, si la création ou la formation des êtres corporels n'appartient qu'à la puissance divine. Car création et formation ne sont qu'une seule et même chose : l'ordre est convertible avec l'être. Mais ce qu'Augustin vise ici expressément, c'est cette matière première que les anciens concevaient comme dépourvue de toute détermination et de toute qualité. Or cette matière n'est pas mauvaise : si l'on peut à peine la penser comme une pure privation de toute forme, du moins on doit la dire capable de toutes les formes matérielles, et cette capacité est incontestablement un certain bien, tout comme, la sagesse étant un bien, l'aptitude à la sagesse doit être tenue elle aussi pour chose bonne. Or comme tout bien vient de Dieu, il est impossible de douter que cette matière première, si elle existe, ne soit, comme tout ce qui est, une créature de Dieu [2].

1. *De Morib. Manichaeorum*, c. I, t. I, 1157 a : « Quamobrem vellem quidem, ut tam serenam mentis aciem homines ad haec investiganda deferrent, ut possent videre illud summum bonum, quo non est quidquam melius... Hoc enim intellecto, atque perfecto, simul viderent esse id quod summe ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo se habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subjacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter se habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet nisi non esse. Nulla est ergo Deo natura contraria ».

2. *De natura boni*, c. XVIII, t. VIII, 779 d : « Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate, nesciens quid loquatur, formatricem corporum : unde recte illi dictum est quod alterum deum inducat : nemo enim formare et creare corpora nisi Deus potest ; neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit... Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt... Nec ista hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum... Porro si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio

III

Le mal n'est donc pas un *être*. Faut-il alors le définir comme « ce qui nuit »[1]? Cela encore serait juste, mais fort contraire en même temps à la doctrine manichéenne. En effet, qu'est-ce que nuire, si ce n'est priver de quelque bien[2]? Or, s'il y avait deux principes premiers, l'un du bien, souverainement bon, l'autre du mal, souverainement mauvais, toutes choses seraient nécessairement figées en une immobilité éternelle : le principe du bien, étant absolument incorruptible, ne pourrait jamais recevoir aucune atteinte du principe mauvais, et celui-ci, par hypothèse absolument mauvais, ne pourrait être privé d'aucun bien, s'il ne peut en posséder aucun. Ainsi, le mal serait impuissant[3].

Mais enfin, qu'est-il donc? Corruption? Il est corruption. Mais il n'y a pas de corruption en soi; il n'y a corruption que des substances, et la chose qui se corrompt n'est pas mauvaise, puisque la corruption la prive précisément de son intégrité[4].

Le mal ne peut donc être qu'une privation[5], à savoir la priva-

bonum aliquod est etiam capacitas formae... Et quia omne bonum a Deo, neminem oportet dubitare, etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a Deo ».

1. *De Morib. Manichaeorum*, c. III, t. I, 1159 d : « Percunctor vos iterum quid sit malum? Si dixeritis : id quod nocet, neque hic mentiemini ».

2. *Ibid.*, c. III, 1160 a : « Quidquid enim nocet, bono aliquo privat eam rem cui nocet : nam si nullum bonum adimit, nihil prorsus nocet. Quid hoc apertius, obsecro vos? quid planius? quid tam expositum cuivis mediocri intellectori, modo non pertinaci? »

3. *Ibid.*. c. III, 1160 b : « Quod si duae naturae sunt, ut affirmatis, regnum lucis, et regnum tenebrarum, quoniam regnum lucis Deum esse fatemini, incommutabilem et inpenetrabilem et incorruptibilem et inviolabilem : non enim erit aliter summum bonum (id est enim quo nihil melius est) : tali autem naturae noceri nullo pacto potest. At si nocere, bono privare est, sicut ostendi, noceri non potest regno lucis, quia inviolabile est : cui igitur nocebit quod dicitis malum? »

4. *Ibid.,* c. v, 1161 a : « Quaeram igitur tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse : Corruptio. Quis et hoc negaverit, generale malum esse? Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua subtantia quam corrumpit : non enim substantia est ipsa corruptio. Ea igitur res quam corrumpit, corruptio non est, malum non est. Quod enim corrumpitur, integritate et sinceritate privatur... Non igitur quod corrumpitur bono caret ».— Cf. *Confes.,* l. VII, c. XII.

5. *De natura boni*, c. XXIII, t. VIII, 781 d : « Malus ergo modus, vel mala species vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; ut ideo dicuntur mala quia sunt aliena et incongrua ».— Cf. *Contra advers. legis*, I, c. v, t. VIII, 853 d : « Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona ». — *De civit. Dei*, l. XI, c. IX,

tion d'un bien, et c'est pourquoi il ne peut jamais se trouver qu'en une chose bonne (à l'exception toutefois de l'Être souverainement bon, dont la bonté est incorruptible et immuable, parce qu'elle lui est essentielle, tandis qu'en tout le reste elle n'est que participée). Aussi le bien peut-il exister sans le mal ; mais le mal ne peut jamais exister sans le bien : il ne peut y avoir privation que de ce qui est[1].

Par là, on comprend, comme nous le montrerons mieux plus loin, qu'il n'y a pas à chercher au mal une cause spéciale, dans un être différent de l'Être souverainement bon. On n'aurait à le faire, en effet, que si le mal était un être, une chose positive, car, dans ce cas, on ne pourrait l'attribuer, comme mal, au Bien qui est son contraire et qui, à ce titre, l'exclut, et l'on devrait lui trouver, comme être, une cause qui le fasse être[2]. Mais puisque, en soi, il n'est que privation, manque, non-être, il n'y a pas à chercher une cause de l'être qu'il n'est pas. Le problème consiste plutôt à chercher la raison du non-être qu'il est.

Si le mal est une privation, il consiste à diminuer le bien qui convient à une nature donnée; mais quelle que soit l'étendue de la privation qu'une nature peut subir, jamais cette privation ne sera totale au point de ne laisser subsister aucun bien : le terme du mal, c'est le néant[3]. Aussi est-il contradictoire de poser une substance absolument mauvaise, car c'est à la fois la poser comme être, en tant que substance, nature ou essence, — termes synonymes[4], — et, en tant

t. VII, 449 b : « Mali enim nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit ».

1. *De civit. Dei*, l. XIV, c. XI, t. VII, 580 b : « Bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus... : mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt ». — Cf. *Contra adversar. leg.*, l. I, c. V, t. VIII, 854 a.

2. *Contra Julian. op. imp.*, l. V, c. XLI, t. X, 2006 d : « Hoc est igitur quod ait meus doctor tuusque destructor Ambrosius : « Ex bonis igitur mala orta sunt ». Quod tu negando, et dicendo : « Rerum ratio non sinit, ut de bono malum et de justo injustum aliquid proferatur », tantum adjuvas Manichaeos ad introducendam naturam mali, de qua dicunt oriri mala... ».

3. *Confes.*, l. III, c. VII, 12 : « Non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est ».

4. *De Morib. Manichaeorum*, c. II, t. I, 1159 a : « Itaque ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus : ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant ».

qu'absolument mauvaise, lui dénier toute espèce d'être[1].

Ainsi, le mal se définira proprement comme un manque d'être, si le bien, c'est l'être, et comme une corruption, soit de la mesure qui convient à un être donné, soit de l'espèce à laquelle il appartient par nature, soit de l'ordre qu'implique sa nature[2]. Ce caractère négatif du mal, il est pour l'esprit une évidence pressante, quand on a compris que tout ce qui est vient de Dieu, et par suite qu'il n'est rien dans la création qui n'ait son degré de bonté; si donc quelque chose est mauvaise, elle ne l'est pas par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle n'est pas, par l'absence de ce qui lui conviendrait et de ce qu'elle aurait, si elle était tout ce qu'elle doit être. Toute vie, grande et petite, toute puissance, grande et petite, toute santé, grande et petite, toute mémoire, toute vertu, toute tranquillité, toute abondance, toute intelligence, tout sens, toute lumière, toute suavité, toute proportion, toute beauté, toute paix, et toutes les choses semblables qui se peuvent rencontrer, à quelque degré que ce soit, et surtout ces choses qui se trouvent nécessairement en toutes les créatures, soit spirituelles, soit corporelles, la mesure, l'ordre et la beauté, tout cela, grand ou petit, c'est l'œuvre de Dieu. Il n'est rien de ce qui est qui ne doive lui valoir de notre part et louange et bénédiction[3].

IV

Le mal, étant une privation, peut affecter les créatures soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral, c'est-à-dire dans

1. *Lib. de div. quaest.*, LXXXIII, Q. VI, t. VI, 27 b : « Omne quod est aut est corporeum, aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intelligibili specie continetur. Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus, et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur, quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est ».

2. *De natura boni*, c. IV, t. VIII, 776 b : « Malum... nihil est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis ».

3. *Ibid.*, c. XIII, 778 b : « Commemoremus ergo bona quanta potuerimus, quae dignum est ut Deo auctori tribuamus... Omnis vita et magna et parva, omnis potentia et magna et parva, omnis salus et magna et parva, omnis memoria et parva et magna, omnis virtus et magna et parva, omnis intellectus et magnus et parvus... omnis pax et parva et magna, et si quae similia occurrere poterunt, maximeque illa quae per omnia reperiuntur, sive spiritualia, sive corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo, et magnus et parvus, a Domino Deo sunt ».

leur être substantiel ou dans leur activité. Dans l'ordre physique, le mal se traduit par la souffrance, c'est-à-dire qu'il affecte le corps, en tant qu'il le prive de son intégrité, et l'âme, en tant qu'elle pâtit de cette privation, ou l'âme seule, en provoquant en elle la tristesse qui naît du désaccord entre ce qu'elle désire et ce qui lui arrive [1]. Le mal physique est ainsi une dissolution du composé charnel et se résume en la mort qu'il annonce et prépare.

Le mal moral, c'est l'iniquité, qui consiste en la volonté de retenir ou d'acquérir ce que la justice défend et dont on peut librement s'abstenir [2]. Comme le mal physique, il est une qualité ou un accident d'une substance bonne en elle-même [3].

Saint Augustin n'a jamais appliqué le nom de *mal* à cette limitation de l'être, essentielle à toute créature, que Leibnitz, le premier, a qualifiée de *mal métaphysique*. En effet, cette limitation n'est pas une privation, mais la simple négation d'une perfection plus grande. Pour saint Augustin, nous le verrons, c'est bien cette limitation qui explique le mal physique et moral; mais, en elle-même, elle ne saurait être considérée comme un mal, sinon, comme le remarque saint Thomas (Ia, q. 48, a. 5), toutes les créatures seraient mauvaises, par cela même qu'elles sont créatures. Saint Augustin fait équivalemment la même observation, quand il écrit que « les maux ne sont pas naturels » : il ne veut pas dire que, dans un état purement naturel, et en l'absence même de toute prévarication, l'homme n'aurait pas eu à souffrir; un être, par là qu'il est sensible, est sujet à la douleur; mais ces maux ne sont pas le mal. Que faut-il en conclure, sinon que, soit dans l'ordre hypothétique de pure nature, soit dans l'ordre surnaturel où l'homme est de fait

1. *De civit. Dei*, l. XIV, c. xv, t. VII, 587 a : « Dolores porro qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit?... Sed dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio; sicut animae dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quae nobis nolentibus acciderunt ».

2. *De gen. ad litt. imp. lib.*, c. I, 3, t. III, 158 a : « Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere, id est, non in rebus istis, sed in usu eorum illegitimo ». Cf. *Retract.*, l. I, c. xv, 4, t. I, 56 c.

3. Le péché est un défaut de rectitude morale, refus volontaire et libre de conformer l'action humaine à la règle de la moralité, et, par là, *privation* d'un bien qui convient à la créature raisonnable.

placé, le seul véritable mal est le péché[1]; mais, de plus, dans cet ordre surnaturel, qui est l'ordre réel, les maux qui, dans l'état de pure nature, n'eussent pas été un mal pour l'homme, sont devenus véritablement un mal pour lui, c'est-à-dire non seulement absence, mais privation d'un bien qui lui appartenait par grâce, car l'homme avait préternaturellement été ordonné à l'immortalité et à l'intégrité physique[2]. Ainsi, en droit, tous les maux de l'homme proviennent du péché, et, en fait, tout vient du péché d'Adam.

Reste à expliquer le péché, s'il est le seul mal, car, dans ce cas, le problème du mal, c'est le péché, et singulièrement le péché d'Adam, qui le pose. Il ne servirait à rien de vouloir expliquer le péché d'Adam par la tentation qui lui vint de Satan, car il faudrait alors rendre compte de la malignité du démon. Problème reculé, non résolu. Tel est le débat qui agitait l'âme d'Augustin, lorsque, préoccupé par la question du mal, il commençait à lui chercher une solution en dehors des doctrines manichéennes. Ce débat, les *Confessions* nous le traduisent en termes émouvants : « Je faisais effort pour bien comprendre la doctrine que j'entendais exposer sur le libre choix de notre volonté, cause de nos fautes, sur l'équité de vos jugements, cause de nos souffrances. Mais je n'arrivais pas à la saisir nettement. J'essayais d'élever hors de l'abîme la vue de mon esprit; et j'y plongeais de nouveau, et, malgré mes efforts réitérés, je m'y enfonçais encore et encore. Ce qui me soulevait un peu vers votre lumière, c'est que je n'étais pas plus certain de vivre que d'avoir une volonté. Ainsi quand je voulais ou que je ne voulais pas quelque chose, j'étais absolument sûr que ce n'était pas un autre que moi qui voulait ou ne voulait pas, et il me devenait de plus en plus évident que là résidait la cause de mon péché. Quant aux actes où je me portais malgré moi, je m'y sentais plutôt passif qu'actif, et j'estimais qu'il y avait là, non pas une faute, mais un châtiment, dont,

1. *Ibid.* : « Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati ». — Cf. *De vera religione*, c. XII, 23, t. I, 1219 a : « Et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum et poena peccati ».

2. *Contra Julian. op. imp.*, l. VI, c. XX, t. X, 2094 a : « Illud potius intuere, quod mala cum quibus nascuntur homines, quae congenerari hominibus in paradisi felicitate non possent, profecto nisi de paradiso exisset natura vitiata, nunc eis congenerata non essent ». Cf. *Contra Adimantum Man.*, c. XXVI.

songeant à votre justice, je ne balançais pas à me reconnaître équitablement frappé.

Mais alors je reprenais : « Qui m'a créé? N'est-ce pas mon Dieu, qui est bon, qui est la bonté même? D'où m'est venu dès lors de vouloir le mal, et de ne pas vouloir le bien? Est-ce pour que je subisse des châtiments qui soient mérités? Qui a donc déposé, qui a semé en moi tous ces germes d'amertume, puisque j'ai été créé tout entier par mon Dieu si doux? Si c'est le démon qui m'a fait, d'où vient le démon lui-même? Que si, par un effet de sa volonté perverse, d'ange il est devenu démon, d'où est née en lui cette volonté mauvaise qui devait le faire démon, puisqu'il avait été fait ange tout entier par un Créateur très bon? Ces pensées me démontaient une fois de plus, me suffoquaient. Pourtant je ne descendais pas jusqu'au gouffre d'erreur, où « personne ne vous confesse », et où l'on préfère vous assujettir au mal plutôt d'admettre que l'homme fait le mal »[1].

Il s'agit donc d'expliquer le mal physique et le mal moral. Si un fait historique, le péché d'Adam, rend compte que l'homme soit soumis à tels maux particuliers, en punition de la faute originelle, il faut encore expliquer comment le péché et les maux qui s'ensuivirent ont été possibles et ont atteint la créature, et le problème du mal, en fin de compte, consiste moins à rechercher pourquoi tel mal existe, c'est-à-dire la cause prochaine du mal, que pourquoi le mal peut être, ce qui est s'enquérir de sa cause première. Nous verrons en effet que, à la suite d'Augustin, nous serons conduits à chercher la cause du mal en quelque sorte au delà du péché, dans la volonté libre, mais nécessairement faillible, de la créature. A ce titre, le problème du mal ressortit à la raison naturelle, car ce n'est plus la considération de ce qu'est en fait la créature qui entre en jeu, mais celle de ce que, comme telle et en droit, la créature raisonnable ne peut pas ne pas être. C'est par là que ce problème est véritablement un problème philosophique.

1. *Confessions*, l. VII, c. III, 5 (Traduction de M. de Labriolle).

CHAPITRE SECOND

L'origine du mal.

Article I. — Le mal physique.

I

Que l'homme soit sujet à toutes sortes de misères, et qu'avec lui, toutes les créatures sensibles aient à souffrir, il n'est pas besoin, nous l'avons vu, d'une longue enquête pour s'en convaincre, et, quelles que soient les doctrines qui s'offrent à expliquer cet état de choses, touchant le fait du mal, Païens et Catholiques, Manichéens et Pélagiens, tous sont d'accord[1].

D'où vient donc le mal dont l'homme et les autres créatures sensibles souffrent dans leur corps et dans leur âme? Il est impossible de dire qu'il vient de Dieu, en ce sens que Dieu aurait produit le mal par impuissance à faire une œuvre bonne et belle, comme l'artisan qui rencontre en la matière qu'il travaille une résistance qui met en échec ses efforts[2]. Dieu est infiniment puissant et infiniment sage, et sa sagesse, comme sa puissance, s'affirment aussi bien dans les petites choses que dans les grandes[3]. — Il est pareillement impossible de penser que le mal ait été voulu de Dieu et qu'il en soit l'auteur : les œuvres de

1. *Contra Julian. op. imp.*, l. VI, c. XIV, t. X, 2070 c : « Unde constat mala vitae hujus, quae tentatio est super terram, quibus malis in genere humano propter jugum grave filiorum Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium, plenus est mundus, et Manichaeos cum Catholicis confiteri ».

2. *Confes.*, l. VII, c. V, 7.

3. *De Civit. Dei*, l. XI, c. XXII, t. VII, 463 d : «Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis : quae parva non sua granditate (nam nulla est), sed artificis sapientia metienda sunt, sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini; quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum ».

Dieu ne peuvent être que parfaitement bonnes. « Ce qui est tout à fait surprenant, écrit Augustin, c'est que certains pensent avec nous qu'il n'y a qu'un seul principe de l'univers et qu'il n'est aucune nature qui puisse ne pas provenir de cet unique créateur, et en même temps ne veulent pas admettre candidement que cette cause de l'univers est si bonne et d'une telle simplicité d'essence que, bonne, elle n'ait produit que des choses bonnes, et qu'il y ait, en dehors de Dieu, des êtres qui ne soient pas ce que Dieu est, sans manquer pour autant d'être véritablement des biens, tels qu'ils ne puissent avoir pour auteur qu'un Dieu bon »[1].

Cependant, le mal existe. D'où vient-il donc? Une réponse familière à saint Augustin est que le mal est utile à l'ordre et qu'il disparaît, en quelque sorte, si l'on considère l'ensemble des choses. Tous les êtres créés par Dieu sont bons, mais l'ensemble est excellent. Le récit de la Genèse nous dit par sept fois que Dieu, contemplant ses œuvres, les trouva bonnes; mais la huitième fois, regardant la création tout entière, Dieu la trouva très bonne[2]. Pour nous, nous ne voyons jamais qu'une partie de l'univers, et notre regard est offusqué par le désordre ou la disproportion des choses, où nous sommes tentés de voir un désordre et une disproportion absolus. Nous ressemblons en cela à cet homme qui, considérant dans une mosaïque un seul carreau, accuserait l'artiste d'avoir manqué aux lois de la symétrie. S'il s'efforçait cependant d'embrasser d'un seul regard l'ensemble du tableau, il ne manquerait pas de voir que ce désordre partiel n'est tel que pour son point de vue trop étroit, et concourt en réalité à l'ordre et à la beauté du tout[3]. Aussi, de-

1. *Ibid.*, c. XXIII, 1, 464 c : « Sed multo est mirandum amplius quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quae non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse, noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona, et essent post Deum quae non essent quod Deus est, bona tamen quae non faceret nisi bonus Deus ».

2. *Confes.*, l. XIII, c. XXVIII, 43 : « Septies numeravi scriptum esse te vidisse quia bonum est quod fecisti : et hoc octavum est, quia vidisti omnia quae fecisti, et ecce non solum bona, sed etiam valde bona tanquam simul omnia. Nam singula tantum bona erant; simul autem omnia et bona et valde ».

3. *De ordine*, l. I, c. I, 2, t. I, 531 b : « Sed hoc pacto si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tesselae modulum acies ejus valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum, eo quod varietatem lapillorum perturbatum putaret, a quo illa em-

vons-nous toujours considérer attentivement, dans ce monde sensible, et le temps et le lieu et chaque circonstance : nous comprendrons alors que, si la partie nous charme, le tout est encore plus beau, et que, si la partie nous choque, ce n'est que parce que nous ne voyons pas le tout auquel cette partie doit convenir merveilleusement[1].

Ces considérations, Augustin les reprend sans cesse, et, pour les faire entendre, il multiplie les comparaisons les plus ingénieuses. L'univers, dit-il, est un magnifique poème et, comme tel, il se compose nécessairement de phrases et de mots inégaux, coupés de silences, et chaque mot lui-même, de syllabes brèves et longues : le rythme implique cette diversité, et chacun des éléments, si infime soit-il et si médiocre en lui-même, contribue à réaliser la beauté totale. Si, dans l'univers, bien des choses nous paraissent en désordre, songeons que la statue que l'architecte a placée en quelque coin d'un immense et splendide palais, si elle pouvait voir avec ses yeux de pierre, ne serait pas à même de saisir l'ordre de l'ensemble; que le soldat ne peut embrasser la disposition de l'armée entière; de même, dans un poème, si les syllabes, à mesure qu'elles sonnent, vivaient et sentaient, aucune d'elles ne pourrait être charmée du nombre et de l'harmonie de l'œuvre dont elle est la matière fugitive[2]. C'est ainsi que tous les êtres sont ordonnés à la beauté de l'univers, de telle sorte que ce qui nous

blemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem ».

1. *Ibid.*, l. II, c. XIX, 51, 584 a : « In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus; ut quod delectat in parte, sive loci, sive temporis, intelligatur tamen multo esse melius totum, cujus illa pars est; et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit ».

2. *De Musica*, l. VI, c. XI, 30, t, I, 866 b : « In quibus multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordini pro nostris meritis assuti sumus, nescientes quid de nobis divina providentia pulchrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque aedium uno aliquo angulo tanquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cujus et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poemate si quanto spatio syllabae sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, cum de ipsis singulis praetereuntibus fabricata esset atque perfecta... »

heurte dans le détail ne pourrait que nous plaire extrêmement, si nous considérions le tout[1].

C'est que les créatures ne peuvent participer à la perfection divine que par la diversité, la dissemblance et l'inégalité mutuelles. L'absolue simplicité divine, qui est richesse infinie d'être, ne peut être imitée que par la multiplication la plus grande possible de ces aspects finis de l'être que constituent les créatures. Ainsi l'homme, quand il veut traduire la plénitude de son verbe intérieur, doit multiplier et varier les termes, pour étaler, en quelque sorte, la richesse très une de sa vision.

II

D'ailleurs, le problème du mal ne se pose vraiment que pour les êtres qui sont capables de souffrir : seuls, ils peuvent être heureux ou malheureux. Les autres sont bons aussi et viennent du Dieu très bon, mais ils sont ordonnés aux êtres supérieurs, et c'est dans ce concours de la terre et du ciel, des corps et des esprits, que se réalise l'harmonie universelle. Il suit de là que, dans le mouvement qui successivement amène à l'être et renvoie au néant d'elles-mêmes les natures corporelles, il y a aussi de la beauté : la corruption des substances matérielles ne fait pas tache dans l'œuvre divine; elle n'en diminue pas la perfection. Bien au contraire, elle y contribue, et elle est même essentielle à la beauté de l'univers : une prose reste belle, alors que les syllabes meurent sur les lèvres à mesure qu'elles sont prononcées[2].

D'un autre côté, la douleur, à laquelle certains réservent le nom de mal, qu'elle se produise en l'âme ou dans le corps,

1. *De vera relig.*, c. XL, 76, t. I, 1248 b : « Ita ordinantur omnes officiis et finibus suis in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si eum toto consideremus, plurimum placeret ».

2. *De natura boni*, c. VIII, t. VIII, 777 b : « Cetera vero quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona, nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt, ut cedant infirmiora firmioribus, et impotentiora potentioribus, atque ita coelestibus terrena concordent tanquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod erant esse desinunt, turpent atque turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae : sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tanquam nascendo et moriendo transcurrant ».

appartient aux créatures sensibles comme une suite de leur nature. Mais d'abord, elle prouve que la nature en laquelle elle existe est bonne et aspire au bien, puisque précisément elle traduit une contrariété ou un manque, choses qui ne se disent que par opposition à l'être, c'est-à-dire au bien. D'autre part, la douleur est utile, en tant qu'elle concourt à la conservation de l'être : c'est elle, en effet, qui avertit que l'ordre physique ou moral est troublé et qu'il doit être rétabli. A ce titre, elle aussi est un bien et un grand bien. On avouera sans peine que, dans un corps, la douleur qui résulte d'une blessure, et qui engage à y porter remède, vaut mieux que la putréfaction qui ne se ressent pas[1]. La douleur est donc à la fois un effet et une condition de l'ordre physique.

C'est ainsi que, dans l'univers corporel, partout où l'irréflexion croit appréhender du désordre, la raison, au contraire, nous impose la réalité de l'ordre. Il n'y a pas et il ne peut y avoir de désordre physique absolu : un tel désordre serait synonyme de pur néant[2]. Qu'est-ce que le désordre? ou le mal physique? C'est un ordre que nous n'attendions pas, ou un ordre inférieur à celui que nous attendons : on parle de désordre physique de la même manière et dans le même sens où l'on dit que telle personne n'a pas bien agi, quand elle a fait moins qu'elle ne devait, ou qu'elle a agi d'une façon qui ne convenait pas, dans la circonstance où elle se trouvait, ou encore qu'elle a fait plus qu'elle n'aurait dû, de telle sorte que, ce que l'on appelle désordre, c'est proprement un ordre qui vient à contre-temps[3]. Ainsi, « le désordre n'est pas une

1. *Ibid.*, c. XX, 780 d : « Dolor autem, quod praecipue malum nonnulli arbitrantur, sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis. Hoc enim ipsum quod resistit ut doleat, quodam modo recusat non esse quod erat, quia bonum aliquod erat; sed cum ad melius cogitur, utilis est dolor; cum ad deterius, inutilis... Item in corpore melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore, quae specialiter corruptio dicitur... » — Cf. *De civit. Dei*, l. XIX, c. XIII, 2, t. VII, 897 c : « Ita dolor amissi boni in supplicio testis est naturae bonae. Qui enim dolet amissam naturae suae pacem, ex aliquibus reliquiis pacis id dolet, quibus fit, ut sibi amica natura sit ».

2. *De natura boni*, c. XX, 781 b : « Sed etiam ipsa quae proprie ab hominibus corruptio corporis dicitur, id est, ipsa putredo, si adhuc habet aliquid quod alte consumat, bonum minuendo crescit corruptio. Quod si penitus absumpserit, sicut nullum bonum, ita nulla natura remanebit, quia jam corruptio quod corrumpat non erit; et ideo nec ipsa putredo erit, quia ubi sit omnino non erit ». — C. XXIII : « Ubi nullus ordo est, nulla natura est ».

3. *Ibid.*, c. XXIII, 781 d : « Malus ergo modus, vel mala species, vel malus

absence d'ordre, mais un ordre ou autre qu'il devrait être, ou d'un degré inférieur à celui que l'on désire »[1]. C'est ainsi que l'ordre mécanique apparaît un désordre à celui qui cherche un ordre intentionnel. Aussi bien, ajoute Augustin, une telle notion est-elle toute relative : on appelle mauvais un ordre qui, dans une autre circonstance, passerait pour excellent, et inversement. Un homme qui se promènerait nu au forum choquerait la pudeur des passants, alors qu'une telle nudité est parfaitement correcte au bain. Dès qu'il y a être, il y a ordre, et la suppression totale de l'ordre ne pourrait être que la suppression totale de l'être[2].

III

De cette doctrine il résulte qu'au point de vue de l'ensemble, le mal n'existe pas. Il n'est cependant pas supprimé pour autant. Car les individus souffrent et la génération des uns est aussi la corruption des autres. L'harmonie universelle peut bien comporter ces déficiences individuelles et les faire servir au bien total : elles restent un mal pour ceux qui les subissent. Ne pourrait-on pas imaginer un univers dont la perfection totale se composât de perfections individuelles inaltérées? Si le mal concourt de fait au bien du tout, la perfection du tout implique-t-elle l'existence du mal? Ces objections, Malebranche les adressera à Arnauld, qui, lui reprochant d'insister trop sur les désordres de l'univers, lui proposait la solution

ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua; tanquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter : ut hoc ipsum quod reprehenditur malo modo actum, non ob aliud juste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus ».

1. *Ibid.*, 782 b : « Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo servatur : unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit ».

2. *Ibid.*, 782 a : « Item mala species vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa major, non mole, sed decore; aut quia congruit huic rei cui adhibita est, ut aliena et inconveniens videatur : tanquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit si in balneo videatur ». — Il est impossible de ne pas rapprocher ces idées de saint Augustin de celles qu'expose M. Bergson, au ch. III de *l'Évolution créatrice* (pp. 239-258), où il critique la notion de désordre. Voir aussi sur ce point J. Chevalier, *Bergson*, p. 231 et 232.

augustinienne que les irrégularités et les monstres sont voulus de Dieu, en tant qu'ils contribuent à la beauté du tout[1]. « Il est vrai, répondait l'Oratorien, qu'on peut dire contre les Manichéens que les monstres font dans l'univers une espèce de beauté et que Dieu se sert des impies et des démons même pour l'exécution de ses desseins. Car tout entre dans l'ordre de la Providence, le désordre même. Mais le désordre demeure toujours ce qu'il est »[2], et le mal reste mal. L'explication d'Arnauld pourrait mener loin : « Les ombres sont nécessaires dans un tableau et les dissonances dans la musique. Donc il faut que les femmes avortent et fassent une infinité de monstres. Quelle conséquence! répondrai-je hardiment aux philosophes. Ces monstres ordinairement ne sont vus que des sages-femmes, et ne subsistent que peu de jours : tant ils sont nécessaires à la beauté de l'univers! Il y a beaucoup plus de méchants que de gens de bien, de réprouvés que d'élus : tant il y a des consonances dans l'harmonie des créatures! Y aura-t-il des monstres dans l'Église future, et des impies dans la sainte Cité? Non, sans doute. Voilà donc un tableau sans ombres et une harmonie sans dissonances »[3]. En réalité, « s'il y a du noir avec du blanc, des dissonances avec des consonances, ce n'est pas que cela donne plus de force au tableau et plus de douceur à l'harmonie. Je veux dire que dans le fond cela ne rend point l'ouvrage de Dieu plus parfait. Cela le défigure au contraire et le rend désagréable à tous ceux qui aiment l'ordre »[4].

1. Arnauld, *Réflexions*, I, ch. II : « Il est certain que saint Augustin eût eu de la peine à souffrir qu'on eût parlé si crûment des *irrégularités* et des *désordres* que l'on prétend rencontrer dans les ouvrages de Dieu. Il eût cru que les Manichéens eussent tiré un grand avantage de ces sortes d'aveux et c'est ce qui lui a toujours fait nier constamment, contre ces hérétiques, qu'il puisse y avoir d'autre mal dans la nature que celui qui tire son origine du libre-arbitre des créatures intelligentes... On ne peut douter que ce saint n'eût regardé comme un blasphème contre la puissance et la sagesse de Dieu de prendre pour de vraies *irrégularités* et de vrais *désordres* ce qui peut paraître tel à la petitesse de l'esprit humain ». — Le raisonnement d'Arnauld est le suivant : Dieu veut positivement et directement tout ce qui contribue à la beauté de l'univers; or les monstres y contribuent. Donc Dieu les veut directement et positivement. Mais, par là, il est avéré que ces désordres et ces irrégularités, rentrant dans l'ordre voulu positivement par Dieu, sont purement apparents. En soi, et par rapport à l'ensemble, ils sont ordre et régularité.

2. Malebranche, *3e Lettre en réponse au livre Ier des Réflexions*, p. 263-264.

3. *Ibid.*, p. 264.

4. *Ibid.*, p. 264-265. — Malebranche ne prétend pas ici faire la leçon à saint

IV

Ces objections, les Manichéens n'avaient pas manqué de les opposer à saint Augustin. Or le premier mouvement d'Augustin est d'y déceler un cercle vicieux. Où s'arrêterait jamais cette revendication du meilleur? Dieu assurément aurait pu créer, absolument parlant, un monde plus parfait que celui qu'il a de fait produit; mais, dans ce cas, on pourrait imaginer un monde plus parfait encore, et, dans cet ordre, il y aurait progrès à l'infini [1].

Cette réponse n'apparaît pas décisive, car enfin, sans revendiquer un monde absolument meilleur en son ensemble, ne peut-on penser que l'univers qui nous est donné pourrait réaliser sa perfection propre par des biens particuliers sans aucun mélange de mal? Encore une fois, la bonté du tout implique-t-elle nécessairement l'existence du mal individuel?

Augustin, ni s'écarter de sa doctrine. Mais il faut comprendre, dit-il, que saint Augustin a dû adapter sa polémique et ses arguments à la portée d'esprit de ses adversaires : « Saint Augustin n'a pas donné les mêmes réponses que moi aux mêmes objections; que s'ensuit-il de là ? Que mes réponses ne lui sont pas venues dans l'esprit? Nullement. Qu'il ne les a pas approuvées ? Nullement encore. Qu'il les a condamnées comme contraires à la foi? Encore moins. C'est peut-être qu'il ne les a pas jugées propres pour persuader ceux qu'il avait en vue ». (*Ibid.*, p. 257). Ceux-ci étaient les Manichéens, fort peu préparés certes! à entendre une doctrine métaphysique : il fallait leur répondre des choses qu'ils comprissent : « C'était bien plutôt fait de nier, par exemple, que les monstres rendissent l'ouvrage de Dieu moins parfait, en les comparant aux dissonances qui sont nécessaires dans la musique et aux ombres des tableaux qui donnent aux figures du relief et de la force. C'était bien le plus court pour arrêter les Manichéens, de leur représenter que l'esprit de l'homme est trop faible pour juger des desseins de Dieu, et pour comparer ensemble toutes les parties de l'univers pour en découvrir les justes rapports » (*Ibid.*, pp. 258-259). — Cf. Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926, pp. 69-82. — Il semble que Malebranche attribue ici à Augustin un opportunisme qui n'était ni dans sa pensée ni dans sa manière. La vérité, comme nous le montrerons plus loin, est que cette argumentation sur l'origine du mal physique est purement abstraite : la notion de péché en est absente. Or, sans la notion de péché, Augustin le reconnaîtra bientôt, il est impossible de comprendre l'existence du mal et l'on est contraint d'affirmer que les « maux » de l'univers sont, non pas des privations, mais seulement des négations, c'est-à-dire que *le mal* n'existe pas.

1. *Epist. 186*, c VII, 22, t. II, 1006 c : « Nam nos humana cogitatione adhuc possumus dicere : Quoniam bona sunt cuncta ista quae fecit, quanto melius illa duplicasset et multiplicasset, ut multo essent plura quam sunt : si enim non ea caperet mundus, numquid non posset etiam ipsum facere quantum vellet ampliorem? Et tamen quantumcumque faceret vel illa plura, vel istum capaciorem atque majorem, nihilominus eadem de multiplicandis eis dici possent, et nullus moderatus modus ».

Il est vrai que, dans le poème de la nature, le mal ressemble à ces silences dont le chant est coupé et qui en font ressortir la beauté, ou encore aux ombres qui, dans un tableau, charment, non par elles-mêmes, mais par le plus grand relief qu'elles donnent aux objets[1]. Mais ce ne sont là que d'imparfaites comparaisons, et, à vrai dire, passablement inexactes : silences et ombres ne sont pas des maux, si le mal est la privation de ce qui convient à un être pour que l'intégrité de sa nature soit complète. Ce qu'impliquent ces comparaisons, c'est la nécessité de la subordination des parties au tout et de l'inégalité des éléments dont le tout se compose. Mais l'inégalité n'est pas un mal, au sens propre du mot.

Cependant, saint Augustin n'a pas hésité à soutenir un moment que l'ordre entraîne nécessairement l'existence du mal. C'est ce qui résulte du dialogue sur l'*Ordre* (composé en 386) : « Cet ordre et cette disposition, parce qu'ils conservent par contraste l'harmonie de l'univers, font que les maux eux-mêmes sont nécessaires »[2]. Trygetius conclut de là que Dieu est l'auteur du mal et que, aimant l'ordre par-dessus tout, il doit aimer aussi les maux qui en sont la condition nécessaire[3]. Arnauld, dans sa polémique avec Malebranche ne raisonne pas autrement. L'ordre en effet, continue Trygetius, implique la distinction des choses. Or quelle distinction peut exister où toutes choses sont uniformément bonnes[4]? — Augustin reconnait la gravité de cet argument, et il tremble pour Licentius

1. *De Genesi imp. lib.*, c. v, 25, t. III, 169 b : « Sicut in cantando interpositiones silentiorum certis moderatisque intervallis, quamvis vocum privationes sint, bene tamen ordinantur ab iis qui cantare sciunt, et suavitati universae cantilenae aliquid conferunt. Et umbrae in picturis eminentiora quaeque distinguunt, ac non specie, sed ordine placent ».

2. *De Ordine*, l. I, c. vii, 18, t. I, 540 c : « Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione jucundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur ». — Nous avons déjà fait remarquer que saint Augustin, dans ses *Rétractations* (l. I, c. ii), soulignait que le *De Ordine*, en sa thèse essentielle, ne correspondait plus exactement à sa pensée.

3. *Ibid.*, 17, 540 a : « Certe enim et mala dixisti ordine contineri, et ipsum ordinem manare a summo Deo, atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo, et mala Deus diligat ».

4. *Ibid.*, 19, 540 d : « Si autem, ut nobis traditur, nosque ipsius ordinis necessitate sentimus, justus est Deus, sua cuique distribuendo utique justus est. Quae autem distributio dici potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia? »

à qui il incombe de répondre. A vrai dire, la réponse de celui-ci est bien subtile, et Augustin fait remarquer qu'il trouvait mal les mots nécessaires pour exprimer sa pensée clairement. Dieu n'aime pas le mal, déclare en substance Licentius, il le tolère seulement parce que le mal est nécessaire à l'ordre. Dieu n'aime que l'ordre, et par suite n'aime que le bien [1]. — Cette réponse, saint Augustin la reprend ailleurs d'une manière plus explicite, en commentant le texte de la Genèse : *Et divisit Deus inter lucem et tenebras*. Dieu, dit-il, a créé la lumière, car elle a un être positif, mais il n'a pas créé proprement les ténèbres, qui ne sont qu'une privation et à ce titre ont rapport au néant. Cependant, afin que tout soit parfait, il a ordonné les ténèbres elles-mêmes, de telle sorte qu'elles jouent leur rôle dans le concert universel. C'est ainsi que Dieu fait certaines choses, à savoir toutes celles qui ont un être positif; quant au reste, c'est-à-dire tout ce qui est mal ou privation, il l'ordonne au bien total [2].

Mais ce n'est pas la solution à laquelle s'arrête saint Augustin. Il convient en effet qu'il y a un ordre parfait qui exclut le mal : *Mala non sunt naturalia* [3]. Tout l'effort d'Augustin, dans sa polémique avec les Manichéens, va tendre à montrer, non plus que le mal est nécessaire à la beauté du tout, mais bien plutôt que le mal, au fond, n'existe pas. C'est que, pour introduire la notion de mal, il faut introduire la notion de péché; car, en dehors de la considération du désordre qui naît du péché, il est impossible de comprendre et d'admettre l'existence du mal proprement dit, c'est-à-dire d'une privation dommageable à la nature. Aussi Augustin est-il conduit, dans

1. *Ibid.*, 18, 540 b : « In qua conclusione timui Licentio. At ille ingemiscens difficultate verborum... Non diligit Deus mala, inquit, nec ob aliud nisi quia ordinis non est ut Deus mala diligat. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala... Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit Deus: hoc enim ipsum diligit diligere bona, et non diligere mala. quod est magni ordinis et divinae dispositionis ».

2. *De Gen. imp. lib.*, c. v, 25, t. III, 169 a : « Non enim Deum fecisse tenebras dictum est : quoniam species ipsas Deus fecit, non privationes quae ad nihilum pertinent, unde ab artifice Deo facta sunt omnia; quas tamen ab eo ordinatas intelligimus... ne vel ipsae privationes non haberent ordinem suum, Deo cuncta regente et administrante... Quaedam ergo et facit Deus, et ordinat : quaedam vero tantum ordinat ».

3. *Ibid.*, c. I, 158 a.

sa polémique avec les Manichéens, à affirmer que l'ordre physique, *par soi*, ne peut pas comporter le mal.

V

Un des adversaires de saint Augustin argumentait ainsi : je voudrais avancer un scorpion vers la main d'un de ces optimistes qui dénient au mal toute existence positive, et voir s'il ne s'empresse pas de retirer sa main ; ce geste de recul qu'inévitablement il ferait, le convaincrait sans doute, mieux que tout discours, qu'il existe véritablement, dans la nature, des êtres que l'on doit qualifier de mauvais [1]. Argument enfantin, réplique saint Augustin, et bon pour des enfants : le venin du scorpion, s'il est un mal pour nous, n'en est pas un pour lui, sinon il en mourrait le premier. Au contraire, il lui est un bien. Or une même chose ne peut être simultanément le bien et le mal. Si elle peut être à la fois bonne et mauvaise, cela lui est accidentel et dépend de l'usage qui en est fait [2]. Une femme d'Athènes, raconte la légende, s'habitua à boire, en procédant par degrés, la quantité exacte de poison que l'on administrait aux condamnés à mort, si bien qu'un jour où ses crimes l'avaient rendue digne du châtiment suprême, elle put boire, sans en souffrir, la quantité de poison prescrite par la loi. Qu'en conclure, sinon que le poison n'est pas un mal en soi, mais seulement dans certaines circonstances données [3]? C'est ainsi encore que l'ellébore est tantôt un aliment bienfaisant, tantôt un remède et tantôt un poison, et il en est de

1. *De Morib. Manich.*, c. VIII, 11, t. I, 1163 b : « Nam etiam de quodam dicente nullam substantiam malam esse, unus de primatibus hujus haeresis... dicebat : Vellem scorpionem in manu hominis ponere, ac videre utrum non subtraheret manum ; quod si faceret, non verbis, sed re ipsa convinceretur aliquam substantiam malum esse ».

2. *Ibid.* : « Quis enim meliuscule imbutus et eruditus non videat per inconvenientiam corporalis temperationis haec ledere, ac rursus per convenientiam non laedere, saepe etiam commoda non parva conferre? Nam si illud venenum per seipsum malum esset, eumdem scorpionem magis priusque periret. Erit ergo eadem res et bonum et malum? Nullo modo, sed malum est quod contra naturam est ».

3. *Ibid.*, c. VIII, 12, 1164 b : « Quid putemus, si venenum malum est, istam fecisse ut sibi malum non esset? Quid hoc absurdius? Sed quia inconvenientia malum est, fecit potius ut per moderatam consuetudinem illud corpus suo corpori conveniret... Quia quod vere et generaliter malum est, et semper et omnibus nocet ».

même du sel, de l'eau de mer, du pain même, utile à l'homme et nuisible à l'épervier [1]. On pourrait multiplier ces exemples et Augustin ne s'en prive pas [2] : tous montrent que les choses ne deviennent mauvaises que par l'usage inconvenant que l'on en fait [3].

Les Manichéens ont coutume de dire : en quoi était-il nécessaire que Dieu créât tant d'animaux inutiles? et non seulement inutiles, mais nuisibles à l'homme? — En parlant ainsi, ils ressemblent à cet homme ignorant qui, pénétrant dans l'atelier d'un forgeron, s'étonne de la variété et du nombre des outils et les déclare inutiles. Si, maladroit par surcroît, il se brûle au feu de la forge ou se blesse en manipulant un instrument tranchant, il ne manque pas de trouver ces outils dangereux et nuisibles. Mais le forgeron, qui sait son métier, se rit de lui, et, continuant sa besogne, emploie sans dommage tous ces outils réputés pernicieux [4]. Nous tous, qui blâmons le Créateur des maux prétendus que nous croyons rencontrer ici-bas, nous ne sommes pas plus sages que l'ignorant et maladroit visiteur de la forge. A vrai dire, nous ne pouvons nous substituer à Dieu pour définir l'utilité de chacun des êtres qu'il a créés : « je ne sais pourquoi il y a dans le monde des rats et des grenouilles, ou des mouches et des vers ». Mais ce que je sais parfaitement, c'est qu'en eux-mêmes, ces êtres sont beaux et bons, et que Dieu a tout fait avec poids, ordre et mesure [5].

1. *Ibid.* : « Oleum nostris corporibus commodum est, animalium autem multis, quae sex pedes habent, vehementer adversum. Elleborum, nonne alio modo cibus est, alio medicamentum, alio venenum? Salem immoderatius acceptum, quis non venenum esse clamaverit?... Panis hominem alit, accipitrem necat ».

2. Cf. *ibid.*, 12 à 19.

3. *Ibid.*, 13, 1164 d : « Quatuor ipsa quae in promptu sunt elementa, quis dubitet prodesse per convenientiam, inconvenienter autem adhibita, vehementer esse adversa naturae? »

4. *De Gen. contra Manich.*, l. I, c. XVI, 25, t. I, 1061 a : « Si enim in alicujus opificis officinam intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Jamvero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto, cum id male tractat, seipsum vulneraverit, etiam perniciosa et noxia existimat ibi esse multa. Quorum tamen usum quoniam novit artifex, insipientiam ejus irridet, et verba inepta non curans, officinam suam instanter exercet ».

5. *Ibid.*, 26, 1061 b : « Ego vero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae et vermiculi : video tamen omnia in suo genere pulchra esse. Quae omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et

Si, parmi les créatures, quelques-unes s'avèrent pernicieuses, un peu de sagesse peut encore nous faire comprendre qu'elles sont faites pour nous exercer ou nous inspirer une crainte salutaire, afin de nous amener à penser que notre fin n'est pas parmi les créatures et à désirer une autre vie, où la sécurité soit parfaite et le bien sans mélange[1]. — D'autres sont-elles inutiles? Mais qu'en savons-nous? La beauté de l'univers les réclame sans doute, comme les œuvres d'art les plus inutiles sont celles qui embellissent le plus nos maisons[2]. C'est ainsi que nous ne devons pas juger des choses d'après notre avantage ou notre désavantage, mais d'après ce qu'elles sont en elles-mêmes : en faisant ainsi, nous verrons que la nature tout entière rend gloire à son auteur[3].

VI

Telle est l'argumentation de saint Augustin : elle tend à montrer qu'il n'existe rien de mauvais en soi, mais que le mal ne résulte jamais que de l'usage inconvenant ou intempérant des créatures. C'est par là que le problème, serré de plus en plus près, nous conduit à reconnaître que le mal ne se trouve pas dans les choses, mais dans l'activité de celui qui use des choses. Seul le mal moral mérite proprement le nom de mal.

Les maux dont il a été jusqu'ici question ne sont pas véritablement le mal. En dehors de la considération du péché, soit du péché d'Adam, soit d'une défaillance quelconque de la volonté, on ne peut voir dans le mal physique qu'un corollaire

numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt ». Cf. *Confes.*, l. VII, c. XIII, 19 : « Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei ».

1. *Ibid.* : « Et certe omnia animalia aut utilia nobis sunt, aut perniciosa, aut superflua. Adversus utilia non habent quid dicant. De perniciosis autem, vel punimur, vel exercemur, vel terremur, ut non vitam istam multis periculis et laboribus subditam, sed aliam meliorem, ubi securitas summa est, diligamus et desideremus, et eam nobis pietatis meritis comparemus ».

2. *Ibid.*, 1062 a : « De superfluis vero quid nobis est quaerere? Si tibi displicet quod non prosunt, placeat quod non obsunt; quia etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur hujus universitatis integritas, quae multo major est quam domus nostra et multo melior ».

3. *De Civit. Dei*, l. XII, c. IV, t. VII, 487 a : « Non itaque commodo vel incommodo nostro, sed per ipsam considerata natura dat artifici suo gloriam ».

de l'essentielle diversité des êtres créés et de l'essentielle limitation de l'être contingent : tout ne peut qu'être ordonné au bien total de l'univers. L'optimisme est de rigueur. Si la descente de l'être, à partir de l'Être parfait, est nécessairement une dégradation, si la richesse de l'univers ne s'obtient que par la multiplicité des essences, puisqu'aucune d'elles, par définition, ne peut réaliser tout l'être, et, par conséquent, par l'inévitable inégalité des essences créées, tout cela est ordonné à l'ordre, qui constitue le bien parfait. Élément de l'ordre, le mal, dans la nature physique, n'est que la limite ou la négation d'un bien plus grand : en un sens, par rapport au tout dont il conditionne la beauté, il est un bien. Si l'ordre existe, l'univers doit être dit bon sans restriction (ce qui ne veut pas dire qu'il soit le meilleur possible).

Ce sont de telles considérations que développe Augustin dans ses premiers écrits, imprégnés d'influences néo-platoniciennes. Elles sont purement philosophiques, et, bien plus, font abstraction de toute notion de péché[1]. Mais justement, le problème du mal se pose en quelque sorte par delà ces considérations, car, *de fait*, le mal physique n'est pas seulement la nécessaire conséquence de la limitation originelle de l'être créé, il est la suite du péché d'Adam, et il est éprouvé par l'homme comme un châtiment : non seulement négation d'un bien supérieur, mais privation d'un bien jadis possédé et gratuitement accordé, privation aussi d'une partie des biens conformes à la nature : *Vulneratus in naturalibus*. Alors que, dans un état d'ordre parfait, même purement naturel, l'inégalité des créatures devrait être admise et comprise par chacune d'elles comme un moyen par lequel, chacune à son rang, si humble soit-il, contribue à la beauté et à la bonté de l'univers, ici, dans l'ordre où de fait nous sommes placés, l'homme est en lutte contre la nature hostile et en conflit avec l'homme. Le

1. Du moins en ce sens que le problème du mal est posé d'abord par le péché. Augustin montre comment rien de ce qui est ne peut être en dehors de l'ordre. Mais plus tard, le problème s'imposera à lui de comprendre comment le péché, qui est le véritable mal, est possible, et comment Dieu n'en est pas responsable. Les maux dont parle Augustin, dans le *De Ordine*, peuvent par eux-mêmes contribuer à l'ordre. Le péché, au contraire, ne peut jouer, dans l'ordre total, qu'un rôle accidentel. C'est par cette position en quelque sorte plus concrète du problème du mal que les données plotiniennes, acceptées par Augustin, seront bientôt profondément transformées. — Cf. l'Appendice.

mal devient misère. — Dans l'ordre abstrait d'une nature moralement intègre, les créatures, quand elles se corrompent, réalisent leur fin particulière, telle que la détermine le bien de l'univers : « Toutes les natures, dès là qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce et un certain degré d'harmonie intérieure, et partant elles sont bonnes. Quand elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur nature, elles conservent l'être qu'elles ont reçu. Celles qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur, allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers ; de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et mortelles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui doit naître[1] ». Le péché renverse cet ordre : les êtres raisonnables, en usant mal des créatures, manquent leur fin, et, autant qu'il est en elles, bouleversent l'ordre de l'univers ; leur corruption n'est pas naturelle, et c'est en cela que consiste proprement le mal.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'une solution du problème du mal, fournie en dehors de toute considération de la situation de fait où l'homme est placé par le péché d'Adam, ou, en tout cas, par une défaillance de sa volonté, est purement abstraite, c'est-à-dire ici inadéquate ? Inadéquate, par conséquent juste encore, mais incomplète. En effet, l'introduction de la notion de péché ne rend aucunement superflue la solution du problème du « mal métaphysique ». Au contraire, une telle solution est enveloppée, comme un degré nécessaire, dans celle qu'appelle la considération du péché : elle vaudrait pour tous les mondes corporels et corruptibles possibles. C'est pourquoi saint Augustin la reprend sans cesse jusqu'à la fin de sa vie. Le mécanisme ou le déterminisme universel, en vertu duquel toutes les créa-

1. *De Civit. Dei*, l. XII, c. v, t. VII, 487 d : « Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt. Et quae semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus Creatoris lege subduntur, in melius deteriusve mutantur, in eum divina providentia tendentes exitum, quem ratio gubernandae universitatis includit : ita ut nec tanta corruptio, quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic faciat non esse quod erat, ut non inde fiat consequenter quod esse debeat ».

tures irrationnelles, dans le temps et dans l'espace, sont prises en un engrenage inéluctable de relations mutuelles[1], traduit cet ordre, qui exprime et réalise, fut-ce au détriment des individus, le bien du tout. C'est l'ordre « naturel ». Le péché ne le détruit pas, parce qu'il échappe à l'homme. Ce qu'il détruit, c'est l'ordre en l'homme, car la mauvaise volonté n'est autre chose qu'une négation intérieure de l'ordre. Or, en niant cet ordre qu'il n'a pas fait, l'homme, qui ne peut le détruire, ni le changer, se heurte à lui, comme à un obstacle invincible, et, par là, introduit, en son corps et en son âme, la souffrance : « La peine du péché consiste en la révolte des créatures que l'homme détourne de leur fin »[2]. En effet, cherchant sa propre fin dans les créatures, qui ne devraient être pour lui qu'un moyen, l'homme ne trouve jamais en elles qu'amertume et douleur ; refusant son concours à l'architecture universelle, l'homme, dans l'impossibilité où il est de substituer l'ordre que perversement il désire à l'ordre qui est, au lieu de trouver dans cet ordre accepté son bien et son bonheur, n'en reçoit, par son refus, que misère et douleur : « Quiconque voudra mésuser des biens créés, la justice divine exige qu'il souffre »[3]. Quiconque se dresse contre l'ordre, voit l'ordre se dresser contre lui : « *pugnabit orbis terrarum contra insensatos* », jusqu'au jour où s'étant librement et obstinément exclu lui-même de l'ordre, l'homme sera fixé pour toujours dans son refus de l'ordre, incapable désormais de tirer un bénéfice de la pénitence, qui sera un tourment, sans être un remède[4].

On comprend par là que la solution abstraite du problème du mal impose exclusivement l'optimisme, alors qu'une solution concrète serait, à la fois et à des titres également fondés, optimiste et pessimiste ; pessimiste, en tant qu'elle doit admet-

1. *De libero arbit.*, l. III, c. XXIII, 67, t. I, 1034 a : « Quibus respondetur ad universitatis complexum, et totius creaturae vel per locos vel per tempora ordinatissimam connexionem, non posse superfluo creari qualemcumque hominem, ubi folium arboris nullum superfluo creatur... ».

2. *De Gen. ad lit. imp. lib.*, c. I, 3, t. III, 158 b : « Poena vero peccati est, cum ipsis creaturis non sibi servientibus cruciatur anima, cum Deo ipsa non servit : quae creatura illi obtemperat, cum ipsa obtemperat Deo ».

3. *De natura boni*, c. XIII, t. VIII, 778 d : « Quibus bonis omnibus qui male uti voluerit, divino judicio poenas luet ».

4. *Sermo XXII*, c. III, 3, t. V, 170 b : « Erit enim ibi poenitentia, sed infructuosa; erit ibi poenitentia, sed dolorem habens, medicinam non habens ».

tre ce profond bouleversement que constitue le péché ou la mauvaise volonté, par lequel l'homme renverse l'ordre des fins; optimiste, en tant que le déterminisme ne cesse pas de maintenir inébranlable et inébranlé le jeu des phénomènes, d'où procède l'ordre de la nature. Qu'une horloge suive, dans son mouvement, le cours des heures, ou qu'elle marche à contre-temps, qu'une machine avance ou recule, le jeu des pièces qui en constituent le mécanisme ne s'exécute pas moins selon un enchaînement identique. Ainsi, le péché renverse la direction de l'ordre, mais l'ordre demeure et, en demeurant, il se fait hostile à l'homme : « L'ordre est une disposition qui met toutes choses, égales ou inégales, à la place qui leur convient. Or les malheureux qui, en tant que tels, ne peuvent jamais être en paix, manquent de cette tranquillité de l'ordre, qui est la paix, là même où il n'y a nul désordre; cependant, parce que leur misère est justice, jusque dans leur misère ils ne peuvent être en dehors de l'ordre. Ils ne sont pas réunis aux bons, mais séparés d'eux par le plan de la création : les bons, étant dans l'ordre, sont adaptés aux choses au milieu desquelles ils vivent, par un accord véritable; par là, ils sont en paix. Les malheureux, encore qu'ils puissent jouir d'une certaine sécurité exempte de souffrance, ne s'y trouvent pas d'une manière normale, plus misérables encore de rencontrer la paix ailleurs que dans l'harmonie avec la loi qui produit l'ordre universel » [1]. Dieu, créateur souverainement sage et ordonnateur souverainement juste de toutes les natures, ayant fait du genre humain le plus bel ornement de la terre, « a donné à l'homme tous les biens qui lui conviennent, c'est-à-dire la paix temporelle, selon la mesure de cette vie mortelle, par la santé et l'intégrité du corps et la société de ses semblables, ainsi que tout ce qui est nécessaire pour assurer ou récupérer la paix,

1. *De Civit. Dei*, l. XIX, c. XIII, 1, t. VII, 896 c : « Proinde miseri, quia inquantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est : verumtamen quia merito justeque miseri sunt, in ea quoque ipsa sua miseria praeter ordinem esse non possunt; non quidem conjuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege sejuncti. Qui cum sine perturbatione sunt, rebus in quibus sunt, quantacumque congruentia coaptantur, ac per hoc est in eis ordinis nonnulla tranquillitas; inest ergo nonnulla pax. Verum ideo miseri sunt, quia, etsi in aliqua securitate non dolent, non tamen ibi sunt, ubi securi esse ac dolere non debeant : miseriores autem, si xap eis cum ipsa lege non est, qua naturalis ordo administratur ».

comme la lumière, la nuit, l'air respirable, les eaux potables et tout ce qu'il faut pour nourrir, protéger, soigner et orner le corps humain ». Dans cet ordre, il n'y a rien de mal, tant que l'homme en jouit comme il doit le faire, c'est-à-dire en ordonnant tout à Dieu, sa fin dernière. Mais qu'il renverse l'ordre des fins, qu'il veuille se soustraire au plan universel, aussitôt les biens de la nature deviennent pour l'homme l'instrument de son supplice; en méprisant Dieu son bienfaiteur, il se retranche lui-même, non de l'ordre, mais du bénéfice de l'ordre, de telle sorte que ce qu'il perd l'empêche de jouir de ce qu'il garde et ne peut renoncer[1].

On s'explique dès lors le malaise d'Augustin, lorsque, vers la fin de sa vie, relisant ses premiers écrits, et particulièrement le *De Ordine*, il n'y retrouvait qu'une solution purement esthétique, ou plus exactement païenne, telle que Platon en fournissait les éléments, du problème du mal. Solution juste et pertinente, mais qui laisse à l'écart le problème essentiel : celui du péché[2]. Le mal dont nous souffrons est un mal, profondément, parce qu'il résulte d'une perversion de la volonté. Non pas même que le recours à la faute d'Adam soit ici nécessaire pour résoudre le problème. D'abord, le problème se pose au delà du péché d'Adam, puisque c'est premièrement la possibilité du péché qui le pose. D'autre part, en l'absence d'une révélation qui nous apprenne l'origine concrète des maux qui

1. *Ibid.*, 2, 897 c : « Deus ergo... dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic pace vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt, sicut ea quae apte et convenienter adjacent sensibus, lux, nox, aurae spirabiles, aquae potabiles, et quidquid ad alendum, tegendum, curandum, ornandumque corpus congruit ». — Plus haut : « Hoc autem in extremo supplicio recte fit, ut iniqui et impii naturalium bonorum damna in cruciatibus defleant, sentientes eorum ablatorem justissimum Deum, quem contempserunt benignissimum largitorem ». — Cf. *Confes.*, l. I, c. xx, 31 : « Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis ejus, me atque caeteris, voluptates, sublimitates, veritates quaerebam ; atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores ».

2. L'obsession manichéenne, qui n'a jamais cessé de peser sur Augustin, a eu pour premier résultat, lors de la crise libératrice de 386, de le pousser, par réaction, à une sorte d'excès contraire à celui qui caractérisait le système de Manès. De même que celui-ci exagérait les maux de la création, de même Augustin, libéré de l'emprise manichéenne, ne s'attache d'abord qu'à l'ordre, qui est réel, et nie le désordre, qui ne l'est pas moins. Plotin le délivrait du manichéisme, mais, faute de faire appel à la notion de péché volontaire et libre, il ne découvrait à Augustin qu'un des aspects du problème : l'aspect optimiste. Nous reviendrons sur ce point dans l'appendice.

nous accablent, on ne pourrait vraiment que les attribuer à la mauvaise volonté de la créature : « les maux ne sont pas naturels », redit sans cesse Augustin. Ainsi, de toutes manières, il faut reconnaître que le mal véritable, le seul qui puisse recevoir proprement le nom de mal, c'est le péché. C'est là le désordre essentiel, et les irrégularités de l'univers ne sont un mal qu'en dépendance du péché. Sans le péché, le problème du mal se poserait encore, mais autrement, et le *De Ordine* en serait l'élégante et précise solution. Avec le péché, le mystère reflue du dehors au dedans de l'âme [1].

Article II. — Le mal moral.

I

S'il n'y a vraiment qu'un seul mal, le péché, c'est aussi bien à propos du péché que se pose de la manière la plus aiguë le problème du mal, car s'il est vrai que tous les maux de l'univers sont ou péché ou peines du péché [2], il reste à expliquer le péché. Il est l'œuvre de l'homme. Mais l'homme est l'œuvre de Dieu. En créant l'homme capable de prévarication, Dieu n'est-il pas responsable des maux que l'homme endure, par suite de sa faute? et l'œuvre divine, peut-on la déclarer bonne [3]? Tels étaient, on l'a vu, les doutes qui se présentaient à l'esprit d'Augustin, lorsque, entrevoyant la vérité, il luttait encore pour se défaire des « sophismes manichéens ». Ce débat, le traité du *Libre arbitre* en précise le sens et les termes : si le péché est un mouvement d'aversion loin du bien immuable, et de conversion aux biens périssables, d'où vient ce mouve-

1. 2ª *Disput. contra Fortunatum*, 21, t. VIII, 186 b : « Si enim radicem omnium malorum quaeris, habes Apostolum dicentem, radicem omnium malorum esse cupiditatem ».

2. *Contra Adimantum Manich.*, c. XXVI, t. VIII, 255 c : « Dupliciter enim appellatur malum : unum quod homo facit, alterum quod patitur; quod facit, peccatum est, quod patitur, poena ». — Cf. *De gen. ad lit.*, c. I, t. III, 158 a : « Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde; mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati ».

3. *Confes.*, l. VII, c. III, 5 : « Et intendebam ut cernerem quod audiebam liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus, et rectum judicium tuum ut pateremur... Sed rursus dicebam : Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle, ut esset cur juste poenas luerem? »

ment? Dieu est-il donc l'auteur du péché? Ou alors, ce mouvement, s'il n'est pas de Dieu, d'où vient-il[1]?

Pour résoudre le problème, il faut, répond saint Augustin, garder toujours présent à l'esprit ce principe que tout bien, qu'il soit sensible ou intelligible, procède de Dieu, et que tout ce qui procède de Dieu est un bien : toute créature, c'est-à-dire tout ce qui possède de l'être, est l'œuvre des mains divines[2]. Cela dit, qu'est-ce que le péché? Un désordre, c'est-à-dire proprement une déficience d'être, quelque chose qui, étant un manque, procède du néant. Il est donc impossible que Dieu en soit l'auteur[3]. Le péché vient de nous, qui sommes finis, et qui usons mal de notre liberté. Le centre du problème est donc dans la question du libre-arbitre : l'homme est libre, et c'est parce qu'il est libre qu'il peut pécher. — Mais d'abord, en quoi consiste précisément la liberté humaine?

Elle n'est pas l'indépendance totale vis-à-vis de Dieu : rien de créé ne peut échapper à son souverain domaine, et la liberté, comme tout ce qui est, est une créature de Dieu[4], et ne s'exerce qu'en sa dépendance[5]. — Cette dépendance, d'ailleurs, il ne faut pas l'entendre, à la manière des pélagiens, comme contradictoire du libre-arbitre[6]; le concours divin s'exerce en toutes les créatures selon la nature que Dieu leur a donnée, et, en l'homme, il respecte, bien plus, il sauvegarde la liberté[7]. Il

1. *De lib. arbit.*, l. II, c. XX, 54, t. I, 990 a : « Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere?... Unde igitur erit? »

2. *Ibid.*, 990 b : « Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurat quod non sit ex Deo. Ita enim nulla natura occurit quae non sit ex Deo ».

3. *Ibid.*, 990 d : « Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites ».

4. *Contra Julian. op. imp.*, c. LVI, t. X, 2021 a : « Naturam et liberum arbitrium rectissime bona confiteris esse Dei opera ».

5. *De gen. ad lit.*, l. IV, c. XII, t. III, 278 d : « Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae : quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret ».

6. Pélage affirmait : « Non est liberum arbitrium, si Deo indiget auxilio » (*De gestis Pelagii*, c. XVIII, 42, t. X, 505 c), et Julien d'Eclane, en une formule saisissante : « Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est ».

7. *De correp. et grat.*, c. XIV, 43, t. X, 1314 b : « Sic enim velle seu nolle in

assure à l'homme le pouvoir de choisir, en quoi consiste la liberté. Celle-ci, en effet, ne doit pas être conçue comme un état d'équilibre et d'indifférence, mais comme un pouvoir de se déterminer d'après les représentations intérieures[1]. La connaissance, et le pouvoir de consentir ou de résister aux représentations intérieures : telles sont donc les conditions du libre-arbitre[2].

II

Or ces conditions sont réalisées dans l'homme : il n'y a pas de fait plus certain, parce que nous avons l'intuition immédiate de notre liberté. Plus encore que la dialectique la plus pressante, l'expérience, ici, nous impose la vérité [3]. En effet, « il n'est rien que je sente aussi fortement et aussi intimément que le fait de ma volonté et du mouvement par lequel elle me meut à jouir de quelque chose. Je ne sais plus ce que je devrais encore appeler mien, si la volonté par laquelle je veux et ne veux pas n'est pas mienne. Mais alors, à qui l'attribuer, cette volonté, quand par elle je me conduis mal, sinon à moi-même[4] ? »
Tout ce qui se rapporte à la science, nous le connaissons par la

volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem ».

1. *De lib. arbir.*, l. III, c. xxv, 74, t. I, 1038 d : « Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quod viso tangatur, nulla potestas est : fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit et ex merito sumendi vel miseria vel beatitudo subsequatur ».

2. *De gen. ad lit.*, l. IX, c. xiv, 25, t. III, 406 b : « Omnis anima viva, non solum rationalis, sicut in hominibus, verum etiam irrationalis, sicut in pecoribus et volatilibus et piscibus, visis movetur. Sed anima rationalis voluntatis arbitrio vel consentit visis, vel non consentit; irrationalis autem non habet hoc judicium ; pro suo tamen genere atque natura viso aliquo tacta propellitur ».

3. *De Act. cum Fel. man.*, l. II, c. ii, t. VIII, 748 d : « Esse autem liberum arbitrium, atque inde peccare quemque si velit, non peccare si nolit, non solum in divinis Scripturis, quas non intelligitis, sed etiam in verbis ipsius Manichaei vestri probo. Circumclusus enim videt potentiam veritatis, contra quam conatus fuerat aliam naturam quam non fecit Deus, inducere contra eum, non solida veritate, sed inani phantasmate : tamen ad confitendum de vero arbitrio, plus in eo valuit humana natura in qua eum Deus efficit, quam fabula sacrilega quam sibi ipse confinxit ».

4. *De lib. arbit.*, l. III, c. i, 3, 994 c : « Non enim quidquam tam firme et intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum ; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea : quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi? »

raison; et cependant, la raison elle-même, nous la plaçons parmi les choses que nous connaissons par la raison. « As-tu donc oublié, demande Augustin à Évodius, que, lorsque nous recherchions quelles choses nous connaissons par la raison, tu as avoué que la raison même était appréhendée par la raison? Ne t'étonne donc pas que la volonté libre, qui use de tout le reste, puisse aussi user d'elle-même, de la même manière que la raison, qui connaît tout le reste, se connaît immédiatement elle-même »[1].

D'ailleurs, que l'homme soit libre, c'est ce que confirme hautement l'expérience universelle du genre humain : « N'est-ce pas ce que chantent les pâtres dans les montagnes, les poètes au théâtre, les ignorants dans les carrefours, les maîtres dans les écoles, les évêques dans les temples et le genre humain dans tout l'univers[2]? » C'est aussi ce que confirme l'usage constant des récompenses et des châtiments, et les manières diverses dont les hommes se conduisent dans des circonstances identiques[3].

Cette affirmation de la liberté de l'homme est constante chez saint Augustin. Peut-être, à la fin de sa vie, a-t-il paru, en certaines expressions, nier la survivance du libre-arbitre après la chute : encore resterait-il que le péché d'Adam est, pour lui, imputable au libre-arbitre de notre premier père. Mais ces textes mêmes, une exégèse loyale doit les accorder à l'ensemble. Or, dans la carrière de saint Augustin, la réalité du libre-arbitre est affirmée avec force du commencement à la fin, jusque dans

1. *De lib. arbit.*, l. II, c. XIX, 51, t. I, 988 d : « Quomodo omnia quae ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus, et tamen ipsa ratio inter illa numerantur quae ratione cognoscimus. An oblitus es, cum quaereremus quae ratione cognoscantur, confessum te fuisse etiam rationem ratione cognosci? Noli ergo mirari si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera ».

2. *De duab. anim.*, c. XI, t. VIII, 155 d : « Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistices in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum? »

3. *De civit. Dei*, l. XII, c. VI, t. VII, 489 d : « Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret, quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala ».

les ouvrages de ses toutes dernières années. Le *De libero arbitrio*, qui est antérieur à 395, est expressément consacré à la défense du libre-arbitre : « Il n'y a rien, écrit fortement saint Augustin, qui soit plus en notre pouvoir que la volonté : elle est à notre portée la plus immédiate, sans rien qui nous sépare d'elle, dès que nous voulons en user. C'est pourquoi, nous pouvons dire justement : ce n'est pas par volonté que nous vieillissons, mais par nécessité, ou bien : ce n'est pas par volonté que nous mourons, mais par nécessité, etc. ; mais que nous ne voulions pas par notre volonté, qui donc, même au comble de l'extravagance, oserait le prétendre[1] ? » Or, dans ses *Rétractations*, saint Augustin maintient avec énergie toutes les affirmations du traité du *Libre-arbitre*, si bien qu'il se voit obligé de souligner que les Pélagiens auraient tort de vouloir en tirer profit[2]. Enfin, dans l'un de ses derniers écrits, *De gratia et libero arbitrio* (composé en 426 ou plutôt 427), saint Augustin reprend, en termes qui ne peuvent laisser aucun doute, sa doctrine de la liberté humaine. Il rappelle sa longue lutte sur cette question et montre que c'est mal défendre la grâce que de lui sacrifier le libre-arbitre, comme c'est mal défendre le libre-arbitre que de lui sacrifier la grâce[3]. L'Écriture nous impose l'un et l'autre, et la raison ne nous dit rien contre la possibilité de leur accord. La grâce meut le libre-arbitre et ne le violente pas ; elle opère avec lui, en le prévenant d'abord, en l'accompagnant ensuite, si bien que ce qui a été commencé par la grâce seule est continué indivisiblement

1. *De lib. arbit.*, l. III, c. III, 7, t. I, 997 c : « Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere : non voluntate senescimus, sed necessitate ; aut : non voluntate morimur, sed necessitate, et si quid aliud hujusmodi : non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere ? »

2. *Retract.*, l. I, c. IX, 3, t. I, 37 c : « Quapropter novi haeretici Pelagiani, qui liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiae Dei non relinquant locum, quandoquidem eam secundum merita nostra dari asserunt, non se extollant, quasi eorum egerim causam ; quia multa in his libris dixi pro libero arbitrio, quae illius disputationis causa poscebat ».

3. *De grat. et lib. arbit.*, c. I, t. X, 1229 a : « Propter eos qui hominis liberum arbitrium sic praedicant et defendunt, ut Dei gratiam qua vocamur ad eum et a nostris malis meritis liberamur, et per quam bona merita comparamus quibus ad vitam perveniamus aeternam, negare audeant et conentur auferre, multa jam disseruimus... Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium ; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere... curavi ».

par la grâce et le libre-arbitre. Œuvre commune de l'un et de l'autre, l'acte bon est tout entier de l'un et de l'autre : « Dieu opère dans l'homme la volonté même de croire; mais consentir à l'appel de Dieu, ou n'y pas consentir, appartient à la propre volonté. C'est, d'ailleurs, un fait qui non seulement ne contredit pas la parole : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu? », mais qui, bien plutôt, la confirme. L'âme, en effet, pour posséder les dons qui lui sont signifiés en ces termes, doit nécessairement consentir; et, dès lors, la chose qui est possédée dans l'âme, et qui est reçue, provient de Dieu, mais le fait de recevoir et de posséder appartient à celui qui reçoit et à celui qui possède »[1]. Ainsi, il est bien vrai que les hommes sont agis, mais c'est pour qu'ils agissent et non pour qu'ils soient inertes[2]. Nous voyons que Dieu nous oblige à ceci et nous défend cela : précepte et défense qui n'auraient aucun sens si nous n'étions responsables de nos actes, et, par conséquent, véritablement libres : « Ainsi, que personne ne mette Dieu en cause dans son œuvre, mais qu'il s'accuse lui-même de son péché »[3].

Quant à la prescience divine de nos actes, elle ne saurait davantage compromettre notre liberté : « Notre volonté ne serait pas volonté, si elle n'était en notre pouvoir, et c'est parce qu'elle est en notre pouvoir qu'elle est libre. De là vient qu'à la fois nous avouons que Dieu prévoit tous nos actes

1. *De Spir. et lit.*, c. XXXIV, 60, t. X, 358 b : « Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos : consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat quod dictum est : Quid enim habes quod non accepisti? verum etiam confirmat. Accipere et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo : ac per hoc quid habeat, et quid accipiat, Dei est : accipere autem et habere utique accipientis et habentis est ».

2. *De Corrept. et grat.*, c. II, 4, t. X, 1284 b : « Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant ».

3. *De grat. et lib. arbit.*, c. II, 3, t. X, 1233 b : « Nempe ubi dicitur : Noli hoc et noli illud, et ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. Nemo ergo Deum causetur in corde suo, sed sibi imputet quisque, cum peccat ».

L'essentiel, pour notre sujet, est de constater que la nécessité de la grâce ne supprime aucunement, selon saint Augustin, la liberté humaine. Nous n'avons pas ici à entrer dans les explications systématiques par où Augustin cherche à rendre compte des modalités de l'accord de la prédestination et de la liberté. — Cf. sur ce point : E. Portalié, art. *Augustin*, dans le *Dictionnaire de Théologie*, col. 2375-2408, — et une page très pleine et très claire de Ch. Boyer dans *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, pp. 147-148.

futurs, et que cependant nous voulons ce que nous voulons. Car si Dieu a la prescience de notre vouloir, celui-ci sera celui-là même dont Dieu à la prescience, c'est-à-dire un vouloir, proprement un acte libre. Il y aura donc volonté, parce que Dieu prévoit la volonté, et il ne pourrait y avoir volonté, comme Dieu ne pourrait prévoir la volonté, si celle-ci n'était volonté, c'est-à-dire en notre pouvoir. Par suite, Dieu a aussi la prescience de notre pouvoir. Ce n'est donc pas par la prescience divine que mon pouvoir m'est ôté; au contraire, celui-ci me sera donné avec d'autant plus de certitude que celui dont la prescience est infaillible a prévu qu'il m'appartiendra »[1].

III

Ainsi, l'homme peut pécher, parce qu'il est libre. Sans liberté, il n'y aurait pas de péché : « Souviens-toi, dit Augustin à Évodius, de tout ce que nous avons dit déjà sur le péché et la volonté libre. Mais s'il est difficile de garder tout cela présent à la mémoire, retiens ce que je vais te dire en peu de mots : quelle que soit la cause qui meuve la volonté, si l'on ne peut lui résister, on lui cède sans péché; mais si on le peut, il ne faut pas lui céder, et l'on ne pèchera pas. Se laisse-t-on tromper? Alors prenons garde de n'être pas trompés. Ou bien, la fallace est-elle si grande que l'on ne puisse absolument pas prendre garde? S'il en est ainsi, il n'y a pas péché. Qui donc

1. *De lib. arbit.*, l. III, c. III, 8, t. I, 998 d : « Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum arbitrium, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cujus est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non ergo per ejus praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cujus praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit ». — Cf. *De civit. Dei*, l. V, c. x, 2, t. VII, 203 c : « Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate : non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro, si ille qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit, profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum ».

pèche, en ce dont il ne peut aucunement se garder[1]? » Faute de liberté, pas de coulpe. — Mais sans péché, il y aurait encore liberté : celle-ci n'est pas, en soi, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, sinon Dieu ne serait pas libre. C'est ce qu'Augustin s'efforçait de faire comprendre à Julien le Pélagien : « Tu dis, inattentif au sens de tes paroles, que si la mauvaise volonté a pu naître, c'est pour que puisse naître aussi la bonne volonté. Et tu t'imagines qu'il est de l'essence du libre-arbitre de pouvoir l'un et l'autre, à savoir : pécher et ne pas pécher. Tu penses que c'est en cela que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Cependant, Dieu ne peut pas l'un et l'autre : qui donc, même fou, oserait dire que Dieu peut pécher? Ou alors, prétendras-tu que Dieu n'a pas le libre-arbitre? Celui-ci est un don de Dieu, non du néant. Il faut donc que Dieu le possède; mais en Dieu le libre-arbitre est souverain, en ceci que Dieu ne peut aucunement pécher »[2].

Mais justement, si l'impeccabilité peut se concilier avec le libre-arbitre, comment Dieu a-t-il donné à l'homme une liberté faillible? et, parce qu'il a donné à l'homme ce pouvoir redoutable, ne peut-il être tenu pour responsable des maux qui en ont découlé?

Telle est l'objection que ressasse inlassablement Julien le Pélagien. Contre elle Augustin reprend aussi infatigablement sa réponse familière : si l'homme peut pécher, si son libre-arbitre est faillible, c'est parce qu'il a été tiré du néant : « Je dis que la créature raisonnable peut pécher parce qu'elle a été faite de rien. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle ne peut pécher que parce qu'elle n'est pas la nature de Dieu? Car si elle

1. *Ibid.*, l. III, c. XVIII, 50, 1023 c : « Reminiscere superiorum quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem : caveri igitur potest ».

2. *Contra Julian. op. imp.*, l. V, c. XXXVIII, t. X, 2002 b : « Et tu dicis, non attendens quid dicas : Ideo potuit oriri voluntas mala, ut oriri posset et bona. Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque, et peccare scilicet, et non peccare. Neque enim vel demens quisquam dixerit Deum posse peccare; aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere. Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium : sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest ».

n'avait pas été tirée du néant, tout ce qu'elle serait, elle le serait de la nature même de Dieu; si elle provenait de la nature de Dieu par émanation naturelle, elle serait proprement la nature de Dieu et, dans ce cas, elle ne pourrait pas pécher »[1]. Si l'homme avait été fait de la substance de Dieu, il serait absolument immuable.

Réponse qui semble trop prouver. En effet, Augustin assimile ici le péché aux autres maux dont l'homme peut souffrir : l'essentielle limitation de l'univers créé entraînait, on l'a vu, l'inévitable imperfection des êtres qui le composent. Or, si le péché résulte lui aussi du néant originel de l'homme, ne va-t-on pas être contraint de le déclarer nécessaire, comme une suite fatale de notre origine[2]? — A cette difficulté, saint Augustin oppose une fin de non-recevoir : il y a, dans le péché, dit-il, quelque chose qui le fait semblable à tous les mouvements naturels; comme le mouvement de chute est propre à la pierre, le mouvement de chute morale qu'est le péché est propre à l'âme. Mais toute la difficulté ne vient que de ce que l'on ne considère que les ressemblances, sans être attentif aux différences plus grandes encore. Le mouvement de la pierre est naturel et nécessaire; le mouvement de l'âme est volontaire et libre; la pierre ne peut pas ne pas tomber; l'âme peut, si elle le veut, ne pas pécher[3]. Ainsi, l'essentielle limitation de son être, conséquence de sa qualité de créature tirée du néant, confère à l'homme une aptitude au changement, d'où naît pour

1. *Contra Julian. op. imp.*, l. V, c. XXXIX, t. X, 2004 a : « Hoc dico ego, naturam quae rationalis creata est, propterea peccare potuisse, quia ex nihilo facta est; quod aliud quid est, quam propterea peccare potuisse, quia natura Dei non est? Si enim de nihilo facta non esset, de Deo naturaliter esset quidquid esset : si naturaliter de Deo esset, Dei natura esset; si natura Dei esset, peccare non posset ». — Cf. *De Nupt. et concup.*, l. II, c. XXVIII, 48, t. X, 671 a : « Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala quia bonum factum est a bono Deo; sed quia de nihilo factum est, non de Deo ».

2. *De lib. arbit.*, l. III, c. I, 1, t. I, 992 b : « E. Quia si ita data est, ut naturalem habeat istum motum, jam necessitate ad haec convertitur; neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur ».

3. *Ibid.*, 994 a : « Qui motus si culpae deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est), non est utique naturalis, sed voluntarius ; in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis sic ille animi : verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora deligat : et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius ».

lui la possibilité de défaillir[1]. « Par là, tous les maux, qui ne sont rien d'autre que privations de biens, naissent des biens, mais en tant que ces biens sont soumis au changement »[2]. Toutefois, possibilité n'est pas nécessité : « La créature raisonnable a été créée de telle sorte que, si elle ne voulait pas pécher, elle n'y fût contrainte par aucune nécessité »[3].

Que l'on n'objecte pas ici que tant d'autres créatures que l'homme, tirées comme lui du néant, ne sont pas capables de pécher, car cela même montre à l'évidence que ce n'est pas le fait d'être créé qui entraîne le péché, ni même la peccabilité. Les éléments, dit-on, sont incapables d'éprouver un mouvement de volonté par où ils puissent défaillir : « si quelqu'un disait que la pierre pèche en tendant de tout son poids vers le bas, il passerait, ne disons pas pour plus stupide que la pierre elle-même, mais pour dément »[4], et les animaux suivent sans dévier les impulsions de leur nature[5]. — Objection sophistique, réplique saint Augustin ; car, s'il est vrai que tout ce qui peut pécher a été tiré du néant, on ne peut en conclure que tout ce qui été tiré du néant peut pécher, pas plus qu'on n'a le droit de convertir cette proposition : tout bœuf est un animal, en la suivante : tout animal est un bœuf[6]. En fait, seul

1. *Contra Julian. op. imp.*, l. V, c. XXXVIII, t. X, 2001 d : « Sola enim Dei natura de nihilo facta non est, quia nec facta est ; et ideo nullo prorsus modo mutari potest ».

2. *Ibid.*, c. LX, 2026 a : « Mala igitur omnia, quae nihil sunt aliud quam privationes bonorum, ex bonis orta sunt, sed mutabilibus : et angelum quippe et hominem, ex quibus orta sunt mala (quae tamen et non oriri potuissent, si illi peccare noluissent, quia et nolle potuerunt) naturas bonas recte, immutabiles autem non recte possumus dicere ».

3. *Ibid.*, c. XXXVIII, 2001 d : « Hoc prorsus dixi : ideo potuit oboriri (malum) ; non ideo dixi ortum ; possibilitatem mali dedi huic causae, non necessitatem ».

4. *De lib. arbit.*, l. III, c. I, 2, t. I, 994 b : « Hinc est quod lapidem si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior, sed profecto demens judicatur ; animum vero peccati arguimus, cum eum convincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere ».

5. *Contra Julian. op. imp.*, l. V, c. XXXIX, t. X, 2002 d : « Cum ergo scriberes, objecte Julien : Non ideo potuit oriri voluntas mala in opere Dei, quia a Deo factum est, sed ideo quia de nihilo factum est, videre debueras quam valenter aliarum creaturarum exempla praescriberent, quae totidem productae de nihilo, malae tamen voluntatis capaces non sunt. Postremo ipsa elementa, quae vere sunt facta ex nihilo, non alicujus voluntatis conscientiam queunt habere, ut motibus malis protestentur originis suae necessitatem... Ubi est ergo vis inanitatis antiquae, quae malam voluntatem coegit existere, cum praeter rationabile animal, neminem peccare posse manifestum sit ? »

6. *Ibid.*, 2003 c : « Non igitur mihi proferantur alia, quae de nihilo facta sunt, et peccare non possunt ; quoniam non dico : Omne quod ex nihilo factum est, peccare potest ; sed dico : Omne quod peccare potest, ex nihilo factum

de toutes les créatures sensibles, l'homme peut pécher, parce qu'il est doué de raison; il ne peut en effet y avoir péché que là où il y a connaissance, d'une part, et, d'autre part, limitation originelle de perfection.

Saint Augustin affirme cependant, dans le *de Continentia*, que Dieu aurait pu créer un homme impeccable : « Le pouvoir n'a pas fait défaut à Dieu de produire un homme tel qu'il ne pût pécher »[1]. A première vue, cette proposition contredit la doctrine de la peccabilité considérée comme un résultat nécessaire de la création *ex nihilo*. Sans doute, comme on vient de le voir, saint Augustin souligne avec insistance que le fait d'être tiré du néant n'entraîne pas la peccabilité. Mais c'est uniquement pour préciser que la création *ex nihilo* ne suffit pas pour entraîner la peccabilité; il y faut encore la qualité de créature raisonnable. Par suite, on peut dire, en toute rigueur et sans restriction, que toute créature raisonnable est, comme telle, sujette au péché. — Cependant, malgré cela, la contradiction n'est qu'apparente : en droit, l'homme est nécessairement faillible, si l'on se place au point de vue de la pure nature. En fait, il est toujours au pouvoir de Dieu de surélever les forces naturelles d'une créature raisonnable, au point de la rendre impeccable.

IV

Néant originel et raison : telles sont donc les conditions qui rendent possible la mauvaise volonté. Faut-il chercher plus avant? Saint Augustin le juge inutile. Dès là, dit-il, que ce mouvement vers les choses corruptibles est avoué comme un mouvement de l'âme et un mouvement volontaire, et, par là, coupable, que servirait de pousser plus loin la recherche[2] ? « Si

est, tanquam si dixissem : Omnis bos animal est... non dixerim : Omne animal bos est ».

1. *De Continentia*, c. VI, 16, t. VI, 514 b : « Non autem potestas Deo defuit talem facere hominem qui peccare non posset ».

2. *De lib. arbit.*, l. III, c. I, 2, 994 c : « Propterea, quid opus est quaerere unde iste motus existat, quo voluntas avertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum nonnisi animi et voluntarium, et ob hoc culpabilem esse fateamur; omnisque de hac re disciplina utilis ad id valeat, ut eo motu improbato atque cohibito, voluntatem nostram ad fruendum sempiterno bono, a lapsu temporalium convertamus ».

tu cherches la racine de tous les maux, écoute l'Apôtre disant que la racine de tous les maux, c'est la cupidité. Je ne puis chercher la racine de la racine. Or, s'il y a un autre mal, dont la racine n'est pas la cupidité, alors ce n'est plus la cupidité qui est la racine de tous les maux. Mais s'il est vrai que la cupidité est la racine de tous les maux, c'est en vain que nous chercherions au delà quelque autre sorte de mal »[1]. — D'ailleurs, cela ne nous mènerait à rien. Julien, cherchant la cause de la mauvaise volonté, disait qu'elle provient « d'un mouvement non contraint de l'âme »[2]. Or c'est là ne rien dire, réplique saint Augustin, puisque « un mouvement non contraint de l'âme » ne peut être autre chose qu'un acte de volonté. Ainsi, dire que la volonté procède d'un mouvement de l'âme, cela revient à affirmer qu'un mouvement de l'âme procède de la volonté, ou, en d'autres termes, que la volonté procède de la volonté[3]. Nous sommes au rouet et nous expliquons le même par le même, parce qu'il est manifestement impossible d'aller au delà : avec la mauvaise volonté, nous sommes vraiment à la source première du mal.

Mais cherchons, si l'on veut, d'où la mauvaise volonté est née. Que trouvons-nous? L'homme. L'homme qui, avant l'acte de volonté mauvaise, était bon. Avant la mauvaise volonté, il n'y a donc rien d'autre que le bien : ainsi, toute recherche s'arrête comme à sa limite, à la mauvaise volonté[4], ou, si

1. 2ª *Disput. contra Fortunatum*, 21, t. VIII, 186 b : « Si enim radicem omnium malorum quaeris, habes Apostolum dicentem, radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum. Aut si est aliud malum, cujus radix non est cupiditas, non erit omnium malorum radix cupiditas. Si autem verum est, omnium malorum esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus ».

2. *Contra Julian. op. imp.*, l. V, c. LX, t. X, 2028 c : « Sed quaerenti unde voluntas mala in homine primo existiterit, cautum respondere te putas : « De motu animi, cogente nullo », quasi non citius et expeditius responderes : de homine ipso ».

3. *Ibid.*, c. LX, 2028 d : « Quid autem opus est ut quaeratur unde animi motus, cum satis appareat non potuisse animi motum nisi de animo existere? Quod si impuditissime atque insulsissime negas, adhuc ex te quaeritur, unde exstiterit in homine primo voluntas mala ; nec jam permitteris dicere : « de motu animi, cogente nullo », quia ipse animi motus cogente nullo, voluntas est. Quapropter, hoc est dicere, Voluntas exstitit de animi motu, quod est dicere : Animi motus exstitit de animi motu, aut : Voluntas exstitit de voluntate ».

4. *Ibid.*, c. XLI, 2006 d : « Quaere unde orta sit hominis voluntas mala, quam negare non potes ortam esse, quia negare non potes non fuisse et esse coe-

l'on préfère, à l'homme coupable de mauvaise volonté, car la volonté procède de celui à qui elle appartient, en l'homme, de l'homme, en l'Ange, de l'Ange, en Dieu, de Dieu[1].

Restons-en là : « ici, tout notre effort utile ne doit tendre qu'à improuver et empêcher ce mouvement mauvais, à convertir notre vouloir, de la chute vers les biens temporels, à la jouissance des biens éternels »[2].

V

Soit, dira-t-on. Mais, s'il en est ainsi, ne va-t-on pas de nouveau reprocher à Dieu ce don par trop onéreux de la liberté? Celle-ci n'entraîne assurément aucune nécessité de pécher; mais n'est-ce pas déjà trop qu'elle implique, chez l'homme, la possibilité de défaillir? Mieux vaudrait apparemment n'être pas libre que d'être sujet à pécher, et, par là, à subir tous les maux dont la créature raisonnable est affligée[3]? Tel est le problème qu'agite et résout le *Traité du libre-arbitre*, à travers beaucoup de détours et de digressions[4]. L'essentiel de la réponse de saint Augustin peut tenir en quelques mots : le libre-arbitre constitue incontestablement une perfection, et même s'il est donné à l'homme d'en faire un mauvais usage, il faut louer Dieu de lui avoir octroyé cette perfection. Songe-t-on à blâmer le Créateur d'avoir donné des

pisse : quaere, inquam, unde orta sit; et invenies ipsum hominem; ex illo quippe orta est voluntas mala, quae in illo ante non fuit. Quaere etiam qualis erat homo, antequam voluntas mala oriretur ex illo; et invenies bonum : ea quippe voluntate factus est malus, quae antequam oriretur ex illo, talis erat, qualis a bono factus erat, id est, bonus ».

1. *Ibid.*, c. XLII, 2008 a : « Ab illo est enim voluntas, cujus est voluntas; ab angelo scilicet voluntas angeli, ab homine hominis, a Deo Dei ».

2. *De lib. arbit.*, l. III, c. XVII, 48, t. I, 1022 c : « Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam ejus causae quae inventa fuerit quaesiturus es? Et quis erit quaerendi modus, quis finis percunctandi ac disserendi, cum te ultra radicem queraere nihil oporteat? » — 1032 b : « Quae peccata, ut jam diu disseruimus, nonnisi propriae voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda ».

3. *Ibid.*, l. I, c. XVI, 952 c : « Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus; et metuendum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur ».

4. *Ibid.*, l. II, c. XVIII, 47, 986 b : « Quae responsio tua in tantos circuitus disputationis nos ire compulit... ».

yeux à l'homme, bien qu'on le voie souvent les faire servir à ses passions honteuses[1] ? Or, c'est en effet une perfection que d'être capable de se déterminer par son propre choix, de se conformer, par un acte de volonté libre, à l'ordre voulu par Dieu, de collaborer ainsi, en quelque sorte, à l'activité créatrice de Dieu[2].

Cette perfection n'est pas absolue. Créée, elle comporte, comme nous l'avons vu, une limite essentielle, qui se définit par la peccabilité ; elle est un bien moyen[3]. Mais on avouera qu'il serait singulièrement injuste de reprocher à Dieu ce don magnifique, sous le prétexte que l'on pourrait en concevoir de plus magnifiques encore. Il y a un ordre dans les biens créés par Dieu, et qui est de telle sorte que, parmi ceux-ci, les uns soient grands, les autres moindres, et les autres inférieurs[4]. En prétendant ne recevoir que des biens d'égale perfection, ne voit-on pas que l'on réclame la pauvreté, au lieu de la richesse, comme on se l'imagine à tort, puisque, de tous les dons de Dieu, seul le plus parfait nous agrée? « En grossissant immodérément une espèce de biens, on diminue le nombre des autres biens ». Si l'on appliquait un tel rai-

1. *Ibid.*, l. II, c. XVIII, 48, 987 b : « Et vides quantum bonum desit in facie, si oculi desint : cum autem adsunt, quis hos dedit, nisi bonorum omnium largitor Deus? Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona; sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet ei bonum et divinitus datum, et potius damnandos eos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis ».

2. *De div. quaest.*, II, t. VI, 25 : « Hominem ergo Deus cum fecit, quanquam optimum fecerit, non tamen id fecit quod erat ipse. Melior autem homo est qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit ». — Cf. *De Continentia*, c. VI, 16, t. VI, 514 c : « Sed maluit (Deus) eum talem facere, cui adjaceret peccare, si vellet ; non peccare, si nollet : hoc prohibens, illud praecipiens, ut prius illi esset bonum meritum non peccare, et postea justum proemium non posse peccare. — *De Civit. Dei*, l. XXII, c. I, t. VII, 1047 c : « Qui fecit hominem ipsum etiam rectum, cum eodem libero arbitrio, terrenum quidem animal, sed coelo dignum, si suo cohaereret auctori ».

3. *De lib. arbit.*, l. II, c. XIX, 52, t. I, 989 a : « Voluntas ergo, quae medium bonum est... » ; 53, 989 d : « Voluntas ergo, adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum ».

4. *Ibid.*, c. XIX, 50, 988 b : « Sed meminisse te oportet non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est Deo... Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt; species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt ; potentiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt ».

sonnement au corps humain, et que l'on dise : « La vue étant supérieure à l'ouïe, il vaudrait mieux posséder quatre yeux et n'avoir pas d'oreilles du tout », il n'est personne qui n'en saisirait immédiatement la parfaite absurdité[1]. En réalité, la grandeur et la libéralité de Dieu se manifestent beaucoup plus par la variété des biens qu'il accorde à ses créatures qu'elles ne feraient par l'uniformité. Si l'on veut considérer ses dons en eux-mêmes, nous le louerons davantage dans les plus grands que dans les moyens, et plus en ceux-ci que dans les inférieurs. Mais c'est l'ensemble qui est par dessus tout digne de louange[2], car, supérieurs, moyens, inférieurs, tous ces biens sont également l'œuvre de Dieu, et chacun, à sa place, contribue à la perfection de l'univers[3].

Assurément, Dieu eût pu, par un don gratuit, surélever la nature humaine au point de la rendre impeccable. Mais, ce don, la créature ne peut le revendiquer. Ce qu'elle peut demander, c'est que Dieu lui accorde, en l'appelant à l'être, tout ce dont elle a besoin pour parvenir à sa fin. Or, le libre-arbitre est l'un de ces moyens nécessaires à la créature raisonnable, entendons : le libre-arbitre, avec cette condition de faillibilité, inhérente à l'originelle imperfection de l'être tiré du néant, mais tel cependant qu'en péchant l'homme porte seul la responsabilité de sa faute et des maux qui en dérivent[4].

1. *De Gen. ad lit.*, t. XI, c. VIII, 10, t. III, 447 d : « Cum enim certa ratio demonstrat quaedam non aequalia bona, sed unum superius, alterum inferius, non intelligunt tardi corde, cum dicunt : Utrumque tale esset, nihil aliud dicere quam : Solum illud esset. Ac sic cum aequare volunt genera bonorum, numerum minuunt, et immoderate augendo unum genus, alterum tollunt. Quis autem hos audiret, si dicerent : Quoniam excellentior sensus est videndi quam audiendi, quatuor oculi essent, et aures non essent? »

2. *Confes.*, l. VII, c. XIII, 19 : « Meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora ».

3. *De lib. arbit.*, l. II, c. XIX, 50, t. I, 988 c : « Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas ejus in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis : sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset ». — Cf. *Ibid.*, l. III, c. VIII, 25, 1008 d : « Quemadmodum corporum differentias contemplando, videns alia clariora, injuste petis auferri quae obscuriora conspexeris, aut clarioribus adaequari, sed ad perfectionem universitatis referens omnia, quanto magis minusve inter se clara sunt, cernis esse omnia, nec tibi occurit perfecta universitas, nisi ubi majora sic praesto sunt, ut minora non desint ».

4. *Ibid.*, c. XX, 54, 990 d : « Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse

VI

Le péché originel nous rend compte du fait du mal actuel. Mais Dieu aurait pu, en toute justice, au lieu de créer une humanité enrichie de dons surnaturels et préternaturels, créer un homme soumis à l'ignorance et aux difficultés, et le problème du mal, dans l'hypothèse où cet homme purement naturel eût péché, ne devrait pas recevoir une solution différente. Cette doctrine, qui est celle du *de Libero Arbitrio*[1], saint Augustin l'approuve expressément, dans ses *Rétractations* : « A la misère, engendrée par une juste condamnation, écrit-il, se rapportent l'ignorance et la difficulté que tout homme éprouve dès les premiers jours de sa vie, et personne, sinon par la grâce de Dieu, n'est à couvert de ces maux. Cette misère, les Pélagiens ne veulent pas qu'elle dérive d'une juste condamnation, parce qu'ils nient le péché originel. Mais l'ignorance et la difficulté, même si elles eussent été le lot primitif de l'homme, il ne faudrait pas pour cela blâmer Dieu, mais au contraire le louer encore, comme nous l'avons prouvé dans notre troisième livre du *Traité du libre-arbitre* »[2]. Ainsi, l'ignorance et la difficulté ne sont pas, par soi, de véritables maux. Elles ne sont telles que pour l'humanité adamique, qui, par un don gratuit de Dieu, en avait été primitivement exemptée. Dans un état de pure nature, ignorer et peiner ne constitueraient que de simples négations d'un bien plus grand, mais non des privations d'un bien convenable à la nature. Par là, même

peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est potestate ».

1. Voir l. III, c. XX-XXII, 1026-1031.

2. *Retractationes*, l. I, c. IX, 6, t. I, 41 d : « Ad quam miseriam justae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae ; nec ab isto malo, nisi Dei gratia, quisquam liberatur : quam miseriam nolunt Pelagiani ex justa damnatione descendere, negantes originale peccatum : quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sit culpandus Deus, sed laudandus esset, sicut in eodem tertio libro disputavimus ». — Cette doctrine, Augustin la reprend mot à mot au *Lib. de Bono perseverantiae*, c. XI, 27, t. X, 1412 b. Il l'a donc tenue du début à la fin de sa carrière, puisque le *De libero arbitrio*, auquel il se réfère dans ses *Rétractations* est de 388-395, et le *de Bono perseverantiae*, de 429.

dans cette hypothèse, « les maux ne seraient pas naturels ».

En effet, l'ignorance et la difficulté ne sont pas causes nécessaires de péché : l'homme reçoit, en même temps (par la grâce, en l'état actuel de l'humanité; par nature, dans l'hypothèse de la pure nature), les moyens de vaincre l'ignorance et de surmonter les obstacles. S'il le fait, il s'élève vers le bien; s'il ne le fait pas, il aggrave son ignorance et la difficulté : « L'ignorance et la difficulté, quand elles sont naturelles, sont pour l'âme le point de départ d'un progrès vers la connaissance et la paix, où s'achève en sa perfection la vie heureuse. Ce progrès par l'étude et la piété, dont le pouvoir ne lui a pas été refusé, si l'homme le néglige par sa propre volonté, il ne fait que tomber justement en une ignorance et difficulté plus grandes, qui dès lors sont des châtiments. Car ce n'est pas ce que l'âme ignore par nature, et ne peut pas par nature, qui lui est imputé à faute, mais de n'avoir pas cherché à connaître et de n'avoir pas dépensé à bien agir un effort égal au pouvoir qu'elle avait reçu, de manière à rendre peu à peu le devoir plus facile »[1]. Il est naturel à l'enfant de ne savoir ni pouvoir parler. Cette ignorance et cette difficulté, non seulement ne sont pas coupables chez l'enfant placé sous la direction des grammairiens, mais elles sont même, pour les sentiments humains, quelque chose de touchant : l'enfant, en effet, n'a rien négligé pour acquérir l'art du langage, ni ne l'a perdu par sa faute. Or si la béatitude consistait pour nous en l'éloquence, de telle sorte que les fautes d'élocution fussent tenues pour criminelles, de la même manière que les actes de notre vie sont dits délictueux, on ne ferait aucun reproche à l'enfant d'ignorer l'éloquence, mais celui qui par perversité négligerait d'apprendre à parler ou retomberait en son ignorance, on le punirait assurément à très bon droit[2]. Ce n'est donc pas

1. *De lib. arbit.*, l. III, c. XXII, 64, t. I, 1032 b : « Ignorantia vero et difficultas si naturalis est, inde coepit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri. Quem profectum in studiis optimis atque pietate, quorum facultas ei non negata est, si propria voluntate neglexerit, juste in graviorem, quae jam poenalis est, ignorantiam difficultatemque praecipitatur, decentissimo et convenientissimo rerum moderamine in inferioribus ordinata. Non enim quod naturaliter nescit et naturaliter non potest, hoc animae deputatur in reatum, sed quod scire non studuit, et quod dignam facilitati comparandae ad recte faciendum operam non dedit ».

2. *Ibid.*, 1032 c : « Loqui enim non nosse atque non posse infanti naturale

l'ignorance ni la difficulté qui sont le mal : c'est la négligence volontaire à s'instruire du devoir, ou la rechute consentie à l'ignorance, quand on a connu la vraie science; c'est la lâcheté devant les obstacles[1].

De toutes manières, le seul mal est le péché, et, quand il est librement commis, tous les maux qui en dérivent ne sont que stricte justice. Ce qui serait injuste, ce serait que la misère précédât le péché : l'ordre universel en serait corrompu. Mais il n'y aurait pas moindre injustice, si, le péché commis, aucune misère n'en résultait : ce serait, là encore, le bouleversement de l'ordre[2]. La misère ne peut jamais être que pénale : elle est un mal, mais dérivé du mal premier, qui est toujours volontaire. A ce titre, et par rapport au péché, la misère est un bien, en tant qu'elle rétablit l'ordre violé par le péché[3].

VII

C'est ainsi que l'on doit répondre à ceux qui poussent le blasphème jusqu'à reprocher à Dieu d'avoir créé l'homme, sous le prétexte qu'en le faisant libre. Dieu prévoyait que l'homme ferait un mauvais usage de sa liberté[4]. Les biens

est : quae ignorantia difficultasque sermonis non modo inculpabilis sub grammaticorum legibus, sed etiam humanis affectibus blanda et grata est; non enim ullo vitio illam facultatem comparare neglexit, aut ullo vitio quam compararat amisit. Itaque, si nobis in eloquentia esset beatitudo constituta, atque ita crimini duceretur cum peccatur in linguae sonis, quemadmodum cum peccatur in actibus vitae; nullus utique argueretur infantiae, quod ab ea esset exorsus ad consequendam eloquentiam : sed plane merito damnaretur, si suae voluntatis perversitate vel ad eam recidisset, vel in ea remansisset ».

1. *Ibid.*, 1032 d : « Sic etiam nunc, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit; sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi voluerit, jure meritoque poenas luet ».

2. *Ibid.*, c. IX, 26, 1009 c : « Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus, si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus deshonestat ordinem iniquitas ».

3. *Ibid.*, 1009 d : « Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed affectiones naturarum, illa voluntaria, ista poenalis. Sed voluntaria quae in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam, ubi talem esse non turpe sit, et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati ».

4. *De Gen. ad lit.*, l. XI, c. VIII, 10, t. III, 447 c : « Quis autem sobria consideratione dicat : Melius non crearet quem praesciebat ex alterius iniquitate posse corrigi, quam crearet etiam quem praesciebat pro sua iniquitate debere damnari? »

donnés par Dieu restent toujours des biens, et le mauvais usage qui en peut être fait, si Dieu le prévoit, il ne le veut pas, ou, du moins, s'il aurait pu faire que tous les hommes fussent bons, il est plus sage, il est meilleur que Dieu veuille que les hommes soient ce qu'ils veulent être[1].

D'ailleurs, cette réclamation du néant, tout nous crie qu'elle ne peut avoir aucune sincérité profonde. Êtres, nous aimons l'être, et si quelqu'un nous dit : « J'aimerais mieux ne pas être que d'être malheureux », je lui réponds : Mensonge ! Tu es malheureux maintenant ; mais si tu ne veux pas mourir, c'est par faim et soif de l'être. Ta volonté profonde, c'est d'être, puisque tu te révoltes contre la déchéance que t'impose ta misère[2]. Prends donc conscience de ta volonté voulante, afin d'y conformer ta volonté voulue. Que si tu es contre le gré de ta volonté voulue dans ce que tu veux être par ta volonté voulante, c'est à bon droit que tu seras forcé d'être ce que, par elle, tu ne veux pas être. Ainsi, en ceci même que tu as, sans volonté voulue, ce que profondément tu veux par ta volonté naturelle, je loue la bonté du Créateur ; mais en ceci que tu souffres contre le gré de ta volonté voulue ce que profondément repousse ta volonté voulante, je loue la justice de la Providence[3].

Le malheureux prétend, il est vrai, que, s'il ne veut pas mourir, ce n'est pas qu'il préfère être malheureux plutôt que de n'être pas du tout, mais parce qu'il craint de se trouver, après la mort, plus malheureux encore[4]. — Or, répond saint

1. *Ibid.*, c. IX, 12, 448 c : « At enim si Deus vellet, etiam isti boni essent. Quanto melius hoc Deus voluit, ut quod vellent essent : sed boni infructuose, mali autem impune non essent, et in eo ipso aliis utiles essent? Sed praesciebat quod eorum futura esset voluntas mala. Praesciebat sane, et quia falli non potest ejus praescientia, ideo non ipsius, sed eorum est voluntas mala ».

2. *De lib. arbit.*, l. III, c. VI, 18, t. I, 1004 b : « Si enim quis dixerit : Non esse, quam miserum me esse mallem, respondebo : Mentiris. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori non vis, nisi ut sis : ita cum miser nolis esse, esse vis tamen ».

3. *Ibid.*, 1004 c : « Age igitur gratias ex eo quod es volens, ut quod invitus es auferatur. Volens enim es, et miser invitus es. Quod si ingratus es in eo quod esse vis, jure cogeris esse quod non vis. Ex illo igitur quod etiam ingratus habes quod vis, Creatoris laudo bonitatem ; ex illo autem quod pateris ingratus quod non vis, ordinatoris laudo justitiam ». — C'est très consciemment que nous nous sommes servi ici de la terminologie blondélienne de l'*Action* : elle s'adapte très naturellement, et admirablement, au texte de saint Augustin.

4. *Ibid.*, 19, 1004 c : « Non ideo mori nolo, quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim... »

Augustin, s'il est injuste que tu sois plus malheureux après la mort, tu ne le seras pas; mais si c'est juste, louons celui par la loi duquel tu le seras. — Mais d'où savons-nous que cela ne sera pas, encore que ce soit injuste? — De ceci que, si tu es maître de toi, ou bien tu ne seras pas malheureux, ou bien tu le seras justement, en te conduisant injustement. Mais si tu n'es pas maître de toi, de deux choses l'une : ou bien tu n'es au pouvoir de personne, ou bien tu es au pouvoir d'un autre. Si tu n'es au pouvoir de personne, c'est contre ton gré ou volontairement. Mais tu ne peux rien être contre ton gré, tant qu'une force ne te domine pas, et celui qui n'est au pouvoir de rien, aucune force ne peut l'asservir. Mais si c'est par ta propre volonté que tu n'es au pouvoir de personne, la raison t'oblige à confesser que tu es maître de toi, et alors : ou bien tu es malheureux par ta mauvaise conduite, ou bien, en étant volontairement tout ce que tu veux être, tu dois rendre grâce à la bonté du Créateur. Que si tu n'es pas maître de toi, tu es au pouvoir ou d'un supérieur ou d'un inférieur. Si c'est d'un inférieur, c'est ta faute, et ta misère est juste; si c'est d'un supérieur, c'est l'ordre, et tu ne peux le trouver injuste. Il est donc vrai que si cela est injuste, tu ne seras pas malheureux; mais que s'il est juste que tu le sois, il convient de louer celui dont la loi exige que tu le sois[1].

Soit, répondra-t-on, puisque je suis, je ne puis pas ne pas vouloir être. Mais si, avant d'être, je pouvais être consulté, je choisirais de ne pas être, plutôt que d'être malheureux. Maintenant, craindre le néant, alors que je suis malheureux, cela

1. *Ibid.*, 1004 c : « Respondebo : Si hoc injustum est, non sic eris; si autem hoc justum est, laudemus eum cujus legibus sic eris. Si dixerit : Unde praesumam quod si hoc injustum est, non sic ero? respondebo : Quia si eris in tua potestate, aut miser non eris, aut tu ipse te injuste regendo, juste eris miser; aut volendo et non valendo te juste regere, non eris in tua potestate, et aut in nullius eris, aut in alterius : si in nullius, aut invitus, aut volens; sed invitus esse nihil potes, nisi te vis aliqua superaverit; porro nulla vi superari potest, qui est in nullius potestate; si autem volens in nullius eris potestate, ad hoc ratio recurrit ut sis in tua; et aut te injuste regendo juste miser eris; aut quoniam quodlibet volens eris, habes adhuc unde gratias agas bonitati Conditoris tui. Quod si in tua potestate non eris, aut potentior profecto, aut infirmior te habebit in potestate. Quod si infirmior, tua culpa, et justa miseria; poteris enim infirmiorem superare, si voles. Si autem potentior te infirmiorem habebit in potestate, nullo modo tam rectam ordinationem recte injustam putabis. Verissime igitur dictum est : si hoc injustum est, non sic eris; si autem justum, laudemus eum cujus legibus sic eris ».

encore est une misère. Je devrais plutôt préférer de ne pas être. Sottise que de se cramponner à l'être, même dans le malheur[1] ! — Mensonge de nouveau, réplique Augustin ; mensonge et illusion profonde. Si tu étais heureux, tu préfèrerais être à ne pas être, et maintenant, tout misérable que tu sois, tu préfères être tel plutôt que de n'être pas[2]. Cela est si vrai que même ceux qui se donnent la mort ne peuvent avoir le sentiment absolu qu'ils ne survivront pas à la mort, quelqu'illusion qu'ils se fassent là-dessus. Car, même s'ils le pensaient, il resterait qu'en cherchant la mort, ils cherchent le repos. Or le repos n'est pas le néant, si c'en est le contraire, car le repos, c'est la constance, c'est-à-dire ce qui répond le mieux à l'idée d'être. Ainsi, celui qui se donne la mort, même s'il croit rechercher le néant, poursuit encore l'être de toute la véhémence de son désir inassouvi[3]. — De toutes manières, nous proclamons par notre conduite, que c'est un grand bien que l'être : heureux ou malheureux, tous, de tout l'élan de leur vouloir, veulent être. Au fond de nos désirs contradictoires, qu'y a-t-il donc ? Il y a l'amour de celui qui est souverainement et immensément. Cet amour, que l'homme ne le détourne pas de son objet, en en faisant perversement hommage à la créature, devenue son dieu : il sera le principe de son progrès dans l'être, et, par suite, de son bonheur ; plus on veut être, plus on doit tendre à la vie éternelle et se détacher des choses qui

1. *Ibid.*, 1005 b : « Si dixerit : Ideo magis volo vel miser esse, quam omnino non esse, quia jam sum ; si autem priusquam essem possem consuli, eligerem non esse potiusquam ut essem miser. Nunc enim quod timeo non esse cum miser sim, ad ipsam miseriam pertinet, qua non id volo quod velle deberem ; magis enim non esse, quam miser esse velle deberem. Nunc vero fateor me quidem malle vel miserum esse quam nihil ; sed tanto stultius id volo, quanto miserius ; tanto autem miserius, quanto verius video non hoc me velle debuisse ».

2. *Ibid.* : « Respondebo : Cave potius ne hic erres, ubi te videre verum putas. Nam si beatus esses, utique esse quam non esse malles ; et nunc miser cum sis, mavis tamen esse vel miser quam omnino non esse, cum esse nolis miser ».

3. *Ibid.*, c. VIII, 23, 1007 a : « Verumtamen ut de hac re, si potero, dicam quod sentio : nemo mihi videtur cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu, quod post mortem non sit futurus : tametsi aliquantum hoc in opinione habeat... Cum ergo quisque credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem ; in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil ; imo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat ; quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur : est ».

passent et qui, passant, sont plus non-être qu'être. Ainsi, qu'il ne te déplaise pas, et, au contraire, qu'il te plaise par dessus tout de préférer être, même malheureux, à ne pas être, afin de n'être pas malheureux. Car c'est là le commencement : si tu suis le mouvement profond de ta nature, tu ajouteras l'être à l'être et tu t'élèveras jusqu'à Celui qui est Être absolument[1].

VIII

Tout cela est vrai. Mais il reste qu'il était au pouvoir de Dieu de tourner au bien la volonté humaine, sans la violenter, de faire en sorte que l'homme fît le bien librement. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? — Parce qu'il ne l'a pas voulu. C'est là que gît le mystère : il y a un point au delà duquel a raison ne peut aller, et où il ne lui reste qu'à s'incliner[2]. « Si on veut nous contraindre à scruter cette profondeur : pourquoi celui-ci est-il incité de manière à être persuadé, et cet autre non, il ne se présente à mon esprit que deux paroles bonnes à donner en réponse : *O profondeur! O altitudo* (Rom., XI, 33) et : *Y a-t-il donc en Dieu de l'iniquité* (*Ibid.*, IX, 14)? Celui qui n'aime pas cette réponse n'a qu'à chercher de plus habiles gens, mais qu'il prenne garde de ne pas trouver des présomptueux »[3]. — Cependant, si l'on ne doit pas espérer de réduire le mystère auquel inévitablement nous nous heurtons,

1. *Ibid.*, c. VII, 21, 1005 d : « Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Se enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis : et gratias age nunc quia es... Quanto autem amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et impressae : quae temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt... Non igitur tibi displiceat, imo maxime placeat, quod mavis esse vel miser, quam propterea miser non esse, quia nihil eris. Huic enim exordio quo esse vis, si adjicias magis magisque esse, consurges atque exstrueris in id quod summe est... »

2. *De Gen. ad lit.*, c. X, 13, t. III, 449 a : « Sed posset, inquiunt etiam ipsorum voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere ».

3. *De spir. et lit.*, c. XXXIV, 60, t. X, 358 c : « Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat : *O altitudo divitiarum!* et : *Numquid iniquitas apud Deum?* Cui responsio ista displicet quaerat doctiores, sed caveat ne inveniat praesumptores ».

on peut, dans l'humilité de son cœur, essayer d'en pénétrer quelque peu les raisons.

C'est quelque chose de grand que la créature raisonnable, lorsqu'elle adhère au bien par amour du bien. Elle reste grande encore, lorsque, le bien qu'elle fait, elle l'accomplit dans la crainte des maux que le péché entraîne. C'est ainsi que l'accomplissement du bien peut revêtir des formes très variées. Or que Dieu, dans sa toute-puissance, convertisse au bien toutes les mauvaises volontés, c'est, par le fait même, toute une espèce de bonté qui disparaît de son œuvre : plus s'accroît la prédominance d'une sorte de bien, plus l'œuvre divine tend à l'uniformité, c'est-à-dire à la pauvreté, car, en des créatures qui sont essentiellement incapables d'épuiser aucune perfection, la richesse ne peut s'obtenir que par la variété et la diversité[1].

Ces considérations sont familières à saint Augustin. Mais, il faut l'avouer, ici, elles satisfont peu. On conçoit, en effet, que la beauté du tout appelle des degrés d'être divers et d'inégale perfection; mais cette variété qui résulte du péché, quel ornement peut-elle apporter à l'œuvre divine? Cette difficulté, Augustin la rencontre aussitôt, et il s'essaye à la réduire, non sans une visible irritation qui provient, semble-t-il, beaucoup moins de l' « aveuglement » qu'elle suppose, que de l'impossibilité où se trouve la raison de donner une définitive réponse au problème du mal. « Donc, dira-t-on, il y a, dans les œuvres de Dieu, des êtres qui ne peuvent accéder au bien que par le péché des autres »[2]. — Sophisme et absurdité, réplique saint Augustin. Le mal n'est pas nécessaire. Mais puisqu'il est, il importe que, d'une certaine manière, il coopère au bien : quelques-uns sont punis, mais le plus grand nombre se trouve confirmé dans la pratique de la vertu[3]. Les méchants exercent

1. *De Gen. ad lit.*, c. x, 13, 449 a : « Puto autem paulo ante satis nos ostendisse non parvi boni esse rationalem creaturam, etiam istam quae malorum comparatione cavet malum ; quod genus bonae creaturae utique non esset, si omnium malas voluntates in bonum Deus convertisset, et nulli iniquitati poenam debitam infligeret; ac sic non esset nisi solum illud genus, quod nulla vel peccati, vel supplicii malorum comparatione proficeret. Ita velut aucta numerositate excellentioris generis, ipsorum generum bonorum numerus minueretur ».

2. *Ibid.*, c. xi, 14, 449 b : « Ergo, inquiunt, est aliquid in operibus Dei, quod alterius malo indigeat, quo proficiat ad bonum? »

3. *Ibid.*, c. xi, 14, 449 b : « Itane obsurduerunt et excaecati sunt homines

les bons et accroissent leurs mérites ; ils sont pour eux comme la paille, dans le feu de laquelle l'orfèvre purifie l'or[1]. Ils peuvent même être l'occasion qui fait naître les hommes à la vie vertueuse[2].

Mais, encore une fois, ne serait-il par meilleur que tous fissent le bien, sans y être aidés par le péché des autres ? Avouons qu'ici Augustin s'efforce en vain de pénétrer le mystère et qu'il était plus sage, lorsque, après la suprême question : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait cela ? et la suprême réponse : Parce qu'il ne l'a pas voulu, il nous invitait à confesser les limites de notre raison : « O homme, qui es-tu, pour répondre à Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » (Rom., IX, 20)[3].

Ce qui est absolument certain, c'est que l'œuvre de Dieu ne connaît pas d'échec. Dieu ne fait ni le mal, ni le pécheur[4], mais, en les prévoyant, il les ordonne au bien total de la création[5] : « de même que les hommes mauvais usent mal des créatures bonnes, de même le Créateur, qui est bon, use bien des hommes mauvais. Le peintre sait où poser du noir, afin que la peinture soit belle, et Dieu ne saurait pas où placer le pécheur, afin que la création soit dans l'ordre[6] ? » Même ce qui se fait contre sa volonté, ne se fait pas en dehors de sa volonté, car cela n'arriverait pas, s'il ne le permettait pas ; et s'il le permet, ce n'est pas contre son gré, mais bien en le voulant, et lui qui est bon, il ne permettrait pas

nescio quo studio contentionis, ut non audiant vel videant, quibusdam punitis, quam plurimi corrigantur ? »

1. *Sermo XV*, c. IV, 4, t. V, 127 b : « Quid faciunt, inquit, in hoc mundo homines mali ? Responde mihi, in fornace aurificis palea quid facit ? Puto non ibi esse sine causa paleam, ubi aurum purgatur... »

2. *Sermo CCCI*, c. VI, 4, t. V, 1800 d : « Alii mali servantur, ut boni inde nascantur... Quid diabolo nequius ? Et de illius nequitia quanta bona fecit Deus ? »

3. *De div. quaest. ad Simplic.*, l. I, 17, t. VI, 174 b.

4. *De Gen. ad lit.*, l. XI, c. XI, 14, t. III, 449 c : « Num enim malitiae eorum vel nequitiae Deus auctor est, de quorum justa poena consulit, quibus hoc modo consulendum esse constituit ? Non utique ».

5. *De Gen. imp. lib.*, c. V, 25, t. III, 169 c : « Quaedam ergo et facit Deus et ordinat ; quaedam vero tantum ordinat ; peccatores autem inquantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum ».

6. *Sermo CCCI*, c. V, 4, t. V, 1800 d : « Sicut enim mali homines male utuntur creaturis bonis : sic Creator bonus bene utitur hominibus malis... Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura, et Deus nescit ubi ponat peccatorem, ut sit ordinata creatura ? »

que le mal se produisît, si, dans sa toute-puissance, il ne pouvait, du mal lui-même, tirer le bien »[1] : « le diable est mauvais ; Judas était mauvais : tel ouvrier, tel instrument. Or de l'un et de l'autre, Dieu s'est servi pour notre bien. Tous deux se sont efforcés à notre perte : mais leur effort, Dieu a daigné le faire servir à notre salut »[2]. Et ainsi du péché d'Adam : *felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

Aussi, faut-il le redire, nos péchés ne sont pas nécessaires à la perfection de l'univers ; s'il n'en était pas ainsi, la punition des pécheurs, qui comme tels concourraient à l'ordre universel, serait injuste[3]. En réalité, l'univers, sans le péché, serait parfait, car ce qui est nécessaire à la perfection de l'univers, ce n'est pas le péché, mais les âmes, en tant qu'âmes. Mais qu'elles s'écartent de Dieu, l'univers reste parfait, car l'ordre ne cesse pas d'y régner : par le bonheur en les âmes fidèles, par le malheur en celles qui sont injustes[4]. De toutes manières, le bien, c'est-à-dire l'ordre, doit être victorieux, et, du fond même de l'enfer, les damnés rendent gloire à la justice et à la sagesse du Créateur.

Cela est si vrai que même la corruption profonde que la mauvaise volonté introduit en les créatures raisonnables ou purement spirituelles n'est pas capable de les faire descendre au-dessous des créatures sans raison qui demeurent incorrompues.

1. *Enchirid.*, c. c, 26, t. VI, 398 a : « Hoc quippe ipso quod contra voluntatem fecerunt ejus, de ipsis facta est voluntas ejus... ut miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem. Quia non fieret, si non sineret : nec utique nolens sinit, sed volens : nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene ».

2. *Sermo CCCI*, c. vi, 4, 1801 a : « Malus diabolus, malus Judas ; qualis organarius, tale organum. Usus est ergo male diabolus suo vase : usus est ambobus Dominus bene. Conati sunt ergo ad nostram perniciem : Deus hoc vertere dignatus est ad nostram salutem ».

3. *De lib. arbit.*, l. III, c. ix, 26, t. I, 1009 b : « Dicit enim : si universitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis quam condidit Deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quae si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset ? »

4. *Ibid.* : « Hic respondetur, non ipsa peccata, vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas inquantum animae sunt ; quae si velint, peccant, si peccaverint, miserae sunt. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas ».

Tout esprit, dans son abjection même, transcende l'ordre entier des êtres inorganiques ou sensibles[1]. De là vient sa souffrance, quand il a consenti au péché. Dieu a accordé aux plus belles de ses créatures, à celles qui jouissent de l'intelligence, de ne pouvoir se corrompre que si elles le veulent; elles peuvent, par l'obéissance à leur Seigneur et l'attachement à son incorruptible beauté, se conserver dans l'ordre qui leur convient. Mais si elles refusent l'obéissance, de même que, par leur volonté, elles se corrompent dans le péché, de même, contre leur volonté, elles se corrompront dans les supplices. Elles garderont, même dans le péché, la vue de leur inaliénable grandeur, et cette vue sera leur tourment, car, par elle, elles éprouveront à la fois la profondeur de leur errement et l'étendue de la justice divine[2].

L'œuvre de Dieu est bonne : voilà ce que la raison nous impose invinciblement. Nous nous plaignons des maux dont nous souffrons et nous voudrions jouir de la propre perfection divine; c'est que nous ne comprenons pas assez que ce qui mérite d'affliger l'homme, ce n'est pas le rang imparfait qu'il occupe dans l'échelle des êtres, mais sa misère, sa misère dont il est le propre auteur[3]. Tous les maux en dérivent, car tous se ramènent à celui de la mauvaise volonté. Qu'après cela, bien des choses nous paraissent obscures dans l'œuvre divine, que le mystère même nous accable, comment nous en étonner? Nous ne pouvons, ici-bas, pénétrer les secrets de Dieu. Mais ce que nous savons, c'est que la Providence divine veille sur nous et ne veut que notre plus grand bien. « Au jugement de Dieu, non seulement les sentences qui seront alors promulguées,

1. *De natura boni*, c. v, t. VIII, 776 c : « Sic et in naturis potentioribus atque spiritualibus melior est etiam corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis, quam irrationalis incorruptus : et melior est quilibet spiritus etiam corruptus, quam corpus quodlibet incorruptum ».

2. *Ibid.*, c. vii, 776 c : « Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationalibus spiritibus, hoc praestitit Deus ut si nolint, corrumpi non possint; id est, si oboedientiam conservaverint sub Domino Deo suo, ac sic incorruptibili pulchritudini ejus adhaeserint; si autem oboedientiam conservare noluerint, quoniam volentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis ».

3. *De lib. arbit.*, l. III, c. ix, 25, 1008 c : « Hic fortasse dicat, ideo nihil se de luna conqueri, quia splendor ejus ita minor est, ut miser non sit; de animarum autem non obscuritate, sed miseria se dolere. Sedulo cogitet... differentias animarum..., in quibus hoc quoque invenies, ut miseriam quam doles, ad id quoque valere cognoscas, ut universitatis perfectione nec illae desint animae, quae miserae fieri debuerunt, quia peccatrices esse voluerunt ».

mais encore toutes les décisions prises par Dieu depuis le commencement, et toutes celles qu'il prendra encore jusqu'à la fin des temps, tout cela nous apparaîtra comme souverainement juste. Nous verrons alors clairement avec combien de sagesse Dieu fait que tant de ses justes décisions, et presque toutes, en vérité, restent mystérieuses au sentiment et à la pensée des mortels, bien que, sur ce point, il ne puisse échapper à la foi que, s'il y a mystère, il n'y a pas injustice » [1].

1. *De civit. Dei,* l. XX, c. II, t. VII, 924 c : « Cum vero ad illud Dei judicium venerimus... non solum quaecumque tunc judicabuntur, verum etiam quaecumque ab initio judicata, et quaecumque usque ad illud tempus adhuc judicanda sunt, apparebunt esse justissima. Ubi hoc quoque manifestabitur, quam justo judicio Dei fiat, ut nunc tam multa ac paene omnia justa judicia Dei sensus mortalium lateant ; cum tamen in hac re piorum fidem non lateat justum esse quod latet ». — Cf. *Sermo CCCI,* c. V, 4, t. V, 1800 c : « Etsi non omnia possumus nos invenire, sed Deo nota sunt omnia qui novit cuncta disponere ».

CONCLUSION

La Providence.

I

Notre recherche, si elle est bien conduite, ne peut que s'achever sur un hymne à la Providence. Dieu est présent à toutes choses, et c'est cette présence qui engendre continuellement l'ordre et la beauté de l'univers. Qui donc pourrait être assez impie pour prétendre que le monde est « désert de Dieu »[1], ou assez aveugle pour ne pas voir qu'il faut attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de raison immanente à tous ces mouvements naturels, qui échappent si complètement au pouvoir et à la volonté des hommes[2]? Car, le repos du septième jour, il ne faut pas l'entendre de ce repos que prend l'architecte quand il a achevé la construction d'un édifice : il s'en va et son œuvre dure, malgré son absence[3]. Le repos du Seigneur, c'est, si l'on veut, le terme de la création, mais nullement l'éloignement du Créateur : l'œuvre créatrice se continue en quelque sorte, car elle consiste alors en la conservation de l'univers, par laquelle Dieu maintient le mouvement, incomparable et ineffable, et stable aussi, quand on sait le comprendre, d'où résulte l'ordre merveilleux de l'ensemble[4]. Non seulement l'or-

1. *De ordine*, l. I, c. I, t. I, 530 a : « Quanquam enim desertum Deo quidquam credere, cum imperitissimum, tum etiam periculosissimum animo sit... »
2. *Ibid.*, c. I, 2, 531 a : « Sed quis enim tam caecus est mente, ut quidquam in movendis corporibus rationis quod praeter humanam dispositionem ac voluntatem est, divinae potentiae moderationique dari dubitet? »
3. *De Gen. ad lit.*, l. IV, c. XII, 22, t. III, 279 a : « Neque enim, sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus : ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. »
4. *Ibid.*, 23, 279 b : « Satis apparet recte intuentibus, hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si possit intelligi, stabilem motum suum, rebus eam (*Sapientiam*) praebere suaviter disponendis; quo utique subtracto, si ab hac operatione cessaverit, eas continuo perituras. »

dre, mais l'être même, car ici l'ordre et l'être ne font qu'un. En effet, les choses sont liées entre elles, dépendantes les unes des autres, et ne se conservent que par l'invariable continuité du mouvement universel : que ce mouvement vienne à cesser, et tout retourne au néant. D'où il suit que nous ne vivons, que nous ne nous mouvons, que nous ne sommes que par la Providence, et qu'il n'est pas un seul instant où le gouvernement divin fasse défaut à l'œuvre de la création[1]. — Le sentiment de l'ordre universel, chez saint Augustin, est tel qu'il ne peut admettre rien d'inutile en la nature, et cette exigence rationnelle, on peut dire, sans trahir sa pensée, qu'elle résulte pour lui d'une double évidence : celle de l'universel déterminisme et celle de l'universelle finalité, laquelle donne un sens au déterminisme[2]. — C'est ainsi que Dieu nous est intimément présent : nous ne sommes pas en lui comme une partie de sa substance, mais, autres que lui, nous sommes en lui, et il est en nous, en tant que son action conservatrice nous enveloppe tout entiers[3].

L'ordre et la beauté des choses, l'homme ne les voit pas, pour la même raison qu'il s'ignore lui-même : il ne sait pas ou ne veut pas se recueillir, ou, si l'on peut dire, se rassembler en l'unité vivante de sa raison, et, comme il s'éparpille en la multiplicité désordonnée de la vie sensible, quand l'intelligence n'y préside pas, il ne voit dans les choses qu'incohérence et désordre. Mais qu'il consente à juger par l'esprit, il verra alors que l'unité ou la proportion, synonymes de la beauté, règnent dans l'univers[4]. Il comprendra quel merveilleux ensemble réa-

1. *Ibid.*, 23, 279 d : « Unde colligitur quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus. Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi quae creavit, ne motus suos naturales quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo quod sunt pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent, et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. »

2. *De lib. arbit.*, l. III, c. XXII, 66, t. I, 1034 a : « Totius creaturae vel per locos vel per tempora ordinatissimam connexionem... » — *De Civit. Dei*, l. X, c. III, 2, t. VII, 385 d : « Bonum enim nostrum, de cujus fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam illi cohaerere; cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus. »

3. *De Gen. ad lit.*, l. IV, c. XII, 23, 279 c : « Neque enim tanquam substantia ejus sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso : sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia .. »

4. *De ordine*, l. I, c. I, 2, 531 c : « Nihil enim aliud minus eruditis hominibus

lisent les dons de Dieu : l'homme d'abord, composé d'une âme et d'un corps, participant par celui-ci à toute la nature physique, matière comme les pierres, végétal comme les arbres, sensible comme les animaux sans raison, par son âme, intelligent comme les anges; puis les autres êtres, quels qu'ils soient, à quelqu'espèce qu'ils appartiennent, quelle que soit leur valeur, tous ornés de mesure, de beauté et d'ordre. Il verra que c'est de Dieu que procèdent les germes de toutes les formes et les formes de toutes les semences, tous les mouvements des formes et des semences; que c'est lui qui a donné à la chair et l'être et la beauté, et la santé et la fécondité, ainsi que l'harmonie des membres; c'est lui qui a donné à l'âme irrationnelle la mémoire, la sensibilité et l'appétit, à l'âme rationnelle, l'esprit, l'intelligence et la volonté; c'est lui qui maintient dans l'accord de leurs parties et la paix mutuelle, non seulement le ciel et la terre, non seulement l'ange et l'homme, mais encore jusqu'aux entrailles du plus minuscule et du plus négligeable des êtres animés, jusqu'à la moindre plume de l'oiseau, et au plus petit brin d'herbe des champs[1].

accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem. Cujus error maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, atque in seipso retinendi... Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit; quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit, sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari ». — Saint Augustin fait remarquer que ce qui est admirable dans les choses, ce n'est pas leur grandeur ou leur masse, mais leur proportion, si bien que nous trouvons plus à admirer dans l'œuvre des fourmis ou des abeilles que dans le corps immense de la baleine. Mais le vulgaire, qui se laisse conduire par les sens, est plus frappé par la masse. L'ordre n'est accessible qu'à la raison.

1. *De civit. Dei*, l. V, c. XI, t. VII, 204 b : « Deus itaque summus et verus... qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore... qui bonis et malis essentiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis Angelis dedit : a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus, a quo est quidquid naturaliter est, cujuscumque generis est, cujuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum; qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae; qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem; qui non solum coelum et terram, non solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit. »

Mais s'ils sont incapables de s'élever à la considération de l'ordre universel, que ceux qui sont tentés de douter de la Providence veuillent bien considérer attentivement « l'ordre qui, dans les membres d'un animal quelconque, éclate, je ne dirai pas aux yeux d'un médecin, qui, par la nécessité de son art, s'est appliqué à pénétrer tous les ressorts de cette machine, mais aux regards de l'homme le plus médiocre d'esprit et de cœur. Pourront-ils ne pas s'écrier qu'il n'est pas un seul instant où ne se manifeste dans cet organisme le gouvernement de Dieu, de qui vient tout nombre, tout poids et toute mesure? Qu'y a-t-il, par conséquent, de plus absurde, de plus insensé, que de supposer soustrait à l'action de la Providence cet univers matériel tout entier, lorsqu'à y regarder de près, on découvre, dans ses plus infimes détails, tant de beauté qu'on est frappé d'un inexprimable sentiment de stupeur admirative. Et puisque la nature de l'âme est supérieure à la nature du corps, y a-t-il une plus grande folie que d'imaginer que la divine Providence ne s'occupe en aucune façon de la vie morale des hommes, alors que l'on voit dans leur chair tant de marques éblouissantes de l'industrie divine? Il est vrai que les objets corporels s'emparent de nos sens et que nous pouvons, par une attention relativement facile, remarquer l'ordre qui y reluit. Lorsqu'il s'agit, au contraire, des choses qui ne frappent point les yeux, ceux-là les supposent sans ordre, qui estiment un pur néant ce qu'ils ne peuvent voir, ou qui se figurent toutes choses semblables à celles qu'ils ont coutume de voir » [1].

Or l'ordre est à tel point essentiel aux choses qu'on le voit encore resplendir jusque dans l'âme coupable. La divine Providence, par laquelle Dieu a tout créé et gouverne tout, fait que l'âme pécheresse et misérable elle-même soit soumise aux

1. *De Gen. ad lit.*, l. V, c. XXII, 43, t. III, 320 b : « Et certe qui hoc negant... viderent tantum ordinem, quantus in membris carnis cujuslibet animantis apparet, non dico medicis, qui haec propter artis suae necessitatem diligenter patefacta et dinumerata rimati sunt, sed cuivis mediocris cordis et considerationis hominis : nonne clamarent, ne puncto quidem temporis Deum... ab ejus gubernatione cessare? Quid ergo absurdius, quid insulsius sentiri potest, quam eam totam esse vacuam nutu et regimine providentiae, cujus extrema et exigua videas tanta dispositione formari, ut aliquanto attentius cogitata ineffabilem incutiant admirationis horrorem? Et cum animae natura naturae corporis antecellat, quid est dementius quam putare nullum esse divinae providentiae judicium de moribus hominum, cum in eorum carne tanta ejus solertiae clareant et demonstrentur indicia... »

nombres et cela jusqu'aux derniers stades de la corruption charnelle : ces nombres peuvent bien perdre de plus en plus de leur harmonie, mais non en manquer entièrement[1]. — Cela est si vrai que la douleur n'est autre chose qu'un cri vers l'ordre et l'unité. D'où provient-elle, en effet, sinon d'une impatience de la division et de la corruption[2]? Cette impatience n'existerait pas, non plus que la poursuite des blandices de la volupté, sans une avidité profonde et insatiable de l'ordre et de l'unité[3].

Enfin, d'où vient que la science réjouit l'âme, sinon de ce qu'elle réalise l'unité des choses qui sont offertes à la connaissance? Que signifie la répulsion de l'homme pour l'ignorance ou l'erreur, sinon le sentiment douloureux qui résulte des ambiguités, contre quoi s'irrite la raison éprise d'unité? Il est donc clair qu'en tout ce qui existe éclatent l'unité et l'ordre du Créateur[4].

Ordre, beauté, vérité, être sont une seule et même chose, et, comme les êtres tiennent leur être de Dieu, c'est donc aussi de lui qu'ils tiennent leur beauté, leur vérité et leur unité. C'est dire que l'œuvre de la Providence s'identifie avec celle de la création, par laquelle chaque chose reçoit, avec son être, une forme qui le définit et le maintient dans l'être[5]. On comprend par là, ajoute Augustin, comment tout est gouverné par

1. *De Musica*, l. VI, c. XVII, 56, t. I, 880 d : « Nos tantum meminerimus, quod ad susceptam praesentem disputationem maxime pertinet, id agi per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad intimam carnis corruptionem : qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus vero carere pulchritudine non possunt. »

2. *De lib. arbit.*, l. III, c. XXIII, 69, t. I, 1035 c : « Quid est enim aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis et corruptionis impatiens? »

3. *Ibid.*, 70, 1036 a : « Nulla item res est earum quae vel doloris molestias, vel blanditias sentiunt voluptatis, quae non eo ipso... unitatem appetere fateatur ».

4. *Ibid.*, 1036 b : « Inque ipsis rationalibus animis omnis appetitus cognitionis qua illa natura laetatur, et ad unitatem refert omne quod percipit, et in errore nihil fugit aliud quam incomprehensibili ambiguitate confundi. Omne autem ambiguum unde molestum est, nisi quia certam non habet unitatem. Ex quo apparet omnia, sive cum offendunt vel offenduntur, sive cum delectant vel delectantur, unitatem insinuare atque praedicare Creatoris. »

5. *Ibid.*, l. II, c. XVII, 45, 984 c : « Omnis res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appelaverim. Nulla autem res formare seipsam potest : quia nulla res potest dare sibi quod non habet, et utique ut habeat formam, formatur aliquid... »

la Providence. Car si tout ce qui est, privé à fond de toute forme, ne peut que retourner au néant, les choses ne subsistent donc que par cette Forme immuable dont elles reçoivent, avec leurs formes, les nombres où s'achève l'harmonie de leur être et de leur activité. Cette Forme, c'est leur providence. Aussi, celui qui contemple et médite la création universelle, s'il est en marche vers la sagesse, ne peut manquer de la voir se présenter à lui pleine de charme et venir à son devant comme une providence à qui rien n'échappe. Alors il brûle d'autant plus d'arriver au terme de la route que celle-ci, à mesure qu'il avance, lui apparaît de plus en plus belle de la beauté du port auquel il s'empresse[1].

II

S'il en est ainsi, l'œuvre divine peut bien comporter pour nous des obscurités : nous sommes sûrs que c'est une pensée infiniment bonne qui en règle le cours. Ce qu'Augustin écrivait en 427 à Valentin et à ses moines, touchant l'accord de la grâce et du libre-arbitre, s'applique exactement à tout ce qui nous dépasse dans la création : « Afin que vous ne vous laissiez pas troubler par les difficultés de cette question, voici les conseils que je vous donne : commencez d'abord par rendre grâces à Dieu de ce que vous comprenez ; quant aux choses que ne peut encore pénétrer le regard de votre esprit, demandez-en à Dieu, dans la paix et la charité mutuelles, l'intelligence, et, jusqu'à ce qu'il vous conduise à ces choses que vous ne comprenez pas encore, avancez en paix dans la lumière où vous êtes arrivés. Car c'est en avançant en paix dans la lumière que nous possédons que nous mériterons de parvenir à la lumière où nous aspirons, et d'obtenir de Dieu qu'il nous dévoile ce qui

1. *Ibid.*, 985 a : « Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia : non enim ista essent, si illa non esset. Intuens ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi : et tanto alacrius ardescit viam istam peragere, quanto et ipsa per illam pulchra est, ad quam exaestuat pervenire. »

nous est encore caché, si d'abord nous ne négligeons rien de toutes les clartés que nous lui devons »[1].

C'est que, peu à peu, à mesure même que nous avançons, les ténèbres où nous vivons se déchirent, et nous voyons clairement que c'est la Providence qui nous a conduits par des chemins mystérieux. Tout est ordonné à notre bien. Augustin a raconté comment les difficultés du manichéisme, sa mauvaise santé, son insuccès de professeur, l'avaient lentement, mais sûrement, ramené au port de la vérité, comment aussi des revers de fortune avaient conduit son ami Romanianus au port de la sagesse[2]. En effet, les événements que l'on attribue vulgairement à la fortune obéissent, en réalité, à un ordre caché, et ce que nous nommons hasard dans les choses de ce monde n'est rien d'autre que ce dont nous ignorons et la raison et la cause. Il n'est rien de ce qui, d'un point de vue partiel, nous apparaît agréable ou désagréable, qui ne soit, d'un point de vue total, parfaitement convenable et bienfaisant. Aussi, lorsque des déboires nous accablent et offensent notre esprit, nous n'avons pas à nous condamner nous-mêmes, comme si nous étions victimes d'un sort hostile. Si la divine Providence s'étend jusqu'à nous, comme on ne peut aucunement en douter, nous savons que c'est pour notre bien que nous arrive tout ce qui nous arrive[3]. C'est pourquoi, il ne convient pas de parler de fortune, de hasard ou de destin : ces mots, dont Au-

1. *De grat. et lib. arbit.*, c. I, t. X, 1230 a : « Itaque, dilectissimi, ne vos perturbet hujus quaestionis obscuritas, moneo vos primum, ut de iis quae intelligitis, agatis Deo gratias : quidquid est autem quo pervenire nondum potest vestrae mentis intentio, pacem inter vos et charitatem servantes, a Domino ut intelligatis orate; et donec vos ipse perducat ad ea quae nondum intelligitis, ibi ambulate quo pervenire potuistis... Ambulando quippe in quod pervenimus, et quo nondum pervenimus pervenire poterimus, Deo nobis revelante si quid aliter sapimus, si ea quae jam revelavit non relinquamus ».

2. *Contra Academicos*, l. I, c. I, 2, t. I, 423 a : « An vero si edentem te munera ursorum et nunquam ibi antea visa spectacula civibus nostris, theatricus plausus semper prosperrimus accepisset... resque familiaris diligenter a tuis fideliterque administrata, idoneam se tantis sumptibus paratamque praeberet... quisquam tibi, Romaniane, beatae alterius vitae, quae sola beata est, quisquam, quaeso, mentionem facere auderet »?

3. *Ibid.*, 422 a : « Etenim fortasse quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conveniat et congruat universo... Quamobrem, cum tibi tuo animo indigna multa accidunt, ne te ipse contemnas. Nam si divina providentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est, mihi crede, sic tecum agi oportet ut agitur ».

gustin s'était servi dans le *Contra Academicos*, en leur donnant cependant un sens chrétien, il demande, dans ses *Rétractations*, qu'on les biffe sans hésiter, de peur qu'ils n'enlèvent quelque chose à l'universelle Providence[1].

Quant aux maux qui sont ici-bas les justes châtiments du péché, ils rentrent, eux aussi, dans l'ordre providentiel, et ils ne peuvent que nous être bienfaisants, si nous comprenons que la Providence nous les inflige à titre de remède[2]. La Providence est partout et en tout; mais pour la voir, il faut se dégager du sens animal et considérer le cours des choses avec ce sens spirituel, qui est la pointe extrême de l'esprit[3].

III

Dira-t-on que l'ordre est troublé par la prospérité des méchants? De cette prospérité, beaucoup sont scandalisés. « Vraiment, disent-ils, si les œuvres des impies déplaisaient à Dieu, pourrait-il les tolérer et permettre qu'ils soient heureux, puissants et riches sur la terre? A quoi bon faire le bien, s'il ne sert à rien de le faire[4]? » — Blasphème contre la Providence divine, comme si elle ne veillait pas que l'ordre essentiel soit respecté[5], et comme si c'était une même chose que d'être méchant et de souffrir. Le juste endure le mal, mais il n'est pas mauvais; le méchant échappe au mal, mais il est mauvais. Ou plutôt, le pire mal du méchant, c'est d'échapper au mal, car, par là, il ne s'échappe pas à lui-même qui est mauvais[6]. Il ne

1. *Retractationes*, l. I, c. I, 2, t. I, 23 c : « Sed in eisdem tribus libris meis, non mihi placet toties me appellasse Fortunam, quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum, vel in corporis nostri, vel in externis bonis aut malis... »

2. *Sermo XXII*, c. III, 3, t. V, 170 a : « Omnia ista, fratres, quae in hac vita infliguntur a Domino, admonitiones sunt et stimuli correctionis nostrae. »

3. Cf. *De Trinitate*, l. IV, c. XVIII, 24, t. VIII, 1263 c.

4. *Sermo XVII*, c. IV, t. V, 138 a : « Vere si Deo displicerent ista, permitteret illa fieri, aut illi qui ea faciunt felices essent in terra ?... Non expedit benefacere; qui fecerit bene, nihil illi prodest ». — Cf. *Sermo CCL*, 1504.

5. *Sermo XLVIII*, c. III, 4, 385 b : « Gaudent illi, et ego flagellor; gaudent qui blasphemant Deum, flagellor qui colo Deum... Hinc titubavit, hinc pene cecidit, hinc putavit ad Deum res humanas non pertinere ».

6. *Ibid.*, c. V, 8, 386 c : « Multum interest inter malum esse et malum pati. Tu quod pateris non es : malum enim pateris, sed tu malus non es. Malum, inquam, pateris, sed tu malus non es : ille autem malum non patitur, et malus est. Noli ergo falli, noli falli : non potest fieri ut tibi male sit, qui pateris ma-

faut pas l'envier, mais le plaindre : son bonheur est de ceux qui font pleurer[1], car les méchants s'enterrent vivants dans leur joie, comme dans un tombeau. Les pires maux sont ceux dont on ne souffre pas[2].

En vérité, la sagesse de la divine Providence éclate jusque dans l'inégale distribution des biens de ce monde. En effet, « si Dieu n'accordait ces biens, par une libéralité manifeste, à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous dirions qu'ils ne sont pas à sa disposition ; mais s'il les donnait à tous ceux qui les désirent, nous croirions qu'il ne le faudrait servir que pour ces récompenses, et les hommages que nous lui rendrions n'entretiendraient pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. C'est pourquoi, lorsque les bons et les méchants sont également affligés, il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait pas entre eux de différence, parce qu'il n'y en a pas entre les peines qu'ils souffrent. La différence de ceux qui souffrent subsiste dans la similitude des souffrances, et la vertu et le vice ne sont pas identiques pour être exposés au même tourment. Comme un même feu fait briller l'or et noircit la paille, et comme un même fléau écrase le chaume et purge le froment, ou encore comme la lie ne se mêle pas avec l'huile, bien qu'elle soit tirée de l'olive par le même pressoir : ainsi un même malheur venant à fondre sur les bons et les méchants, éprouve, purifie, illumine la vertu des uns, et, au contraire, condamne, ruine, anéantit les autres. C'est pour cela qu'en une même affliction les méchants blasphèment Dieu, tandis que les bons le prient et le bénissent. Tant il est important de considérer non les maux dont on souffre, mais dans quel esprit on les souffre. Car ce peut être par un même mouvement qu'on remue de la boue et des parfums, et pourtant la boue exhale une odeur infecte, et les parfums charment notre odorat »[3].

lum, et illi bene sit, qui est malus. Cum enim est malus, putas quia non patitur malum, cum patitur seipsum ? »

1. *Sermo CCCI*, c. VIII, 7, 1802 a : « Quando ergo videtis, fratres, qui ex fide vivitis, quorum correctum est, qui futuram eamdemque veram et sempiternam felicitatem speratis ; quando videtis gaudentes et laetantes homines in ista falsa et deceptoria felicitate, si pii estis, dolete ; si sani estis, flete ».

2. *De natura boni*, c. XX, t. VIII, 781 a : « Sunt autem mala sine dolore pejora ».

3. *De civit. Dei*, l. I, c. VIII, 2, t. VII, 11 b : « Similiter in rebus secundis, si non eas quibusdam petentibus evidentissima largitate concederet, non ad

Enfin, bien d'autres problèmes particuliers pourraient solliciter notre attention : les œuvres de saint Augustin comportent d'abondantes explications sur le péché des Anges, sur l'utilité du péché personnel, sur celle du châtiment temporel, sur l'ajournement de la peine, sur la justice des peines éternelles, sur le châtiment des enfants morts sans baptême, etc.[1]. Mais, à vrai dire, ces problèmes particuliers sont un peu en dehors de la question, et quand ils ne seraient pas susceptibles, pour nous, d'une solution adéquate, le problème du mal n'en serait pas moins résolu, en tant que nous avons dû reconnaître, en pleine certitude, que le mal n'est pas l'œuvre de Dieu. Comment tels et tels maux rentrent-ils dans l'ordre providentiel? Nos explications valent ce qu'elles valent et participent souvent de l'opinion plus que de la science. Nous ne pouvons nous substituer à Dieu. Mais si nous ne pouvons connaître les raisons de toutes choses, nous savons que tout a sa raison et que cette raison, c'est toujours notre plus grand bien. Le Bien est la raison suprême. Plus tard, dans la lumière, nous verrons et nous saurons ; ici-bas, ce qui nous convient, c'est l'humilité, dans la confiance et dans la paix.

eum ista pertinere diceremus : itemque si omnibus eas petentibus daret, nonnisi propter talia praemia serviendum illi esse arbitraremur; nec pios nos faceret talis servitus, sed potius cupidos et avaros. Haec cum ita sint, quicumque boni et mali pariter afflicti sunt, non ideo ipsi distincti non sunt, quia distinctum non est quod utrique perpessi sunt. Manet enim dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum; et licet sub eodem tormento, non est idem virtus et vitium. Nam sicut sub uno igne aurum rutilat, palea fumat; et sub eadem tribula stipulae comminuuntur, frumenta purgantur; nec ideo cum oleo amurca confunditur, quia eodem preli pondere exprimitur : ita una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat ; malos damnat, vastat, exterminat... ».

1. Saint Augustin, insistant sur les effets du péché d'Adam, transmis à toute l'humanité, par cette sorte de contagion que constituent les lois naturelles très mystérieuses et très puissantes de l'hérédité (« nimis occulta et multum valentia naturalia jura propaginis », *Contra Jul. op. imp.*, VI, 22), fait du genre humain un « bloc de péché » (« massa peccati, massa damnata »), placé au vestibule de l'enfer. Il a une incontestable tendance a exagérer les suites du péché d'Adam. Mais cela ne nous paraît qu'accidentel, au point de vue qui nous occupe. Outre que saint Augustin montre bien que là où le péché a abondé, la miséricorde a surabondé, ce n'est pas le plus ou moins du mal qui pose le problème du mal, mais le mal. Et c'est aussi pourquoi nous pensons qu'il n'y a pas de solution du problème du mal par la solution des problèmes particuliers que soulèvent les maux divers de la création. Autrement dit, le problème du mal ne se résout pas en détail, et le prendre ainsi, c'est se condamner à le laisser sans solution.

APPENDICE

Saint Augustin et Plotin.

I

Pour bien comprendre la manière dont est posé et résolu, chez saint Augustin, le problème du mal ; il n'est pas sans intérêt de rechercher ce que la solution qu'il apporte doit à la doctrine plotinienne. Saint Augustin nous y invite lui-même, en nous avouant de quel secours lui furent les ouvrages néo-platoniciens qu'il connut dans la traduction latine de Marius Victorinus Afer, vers l'âge de 32 ans, au moment même où il se débattait de toutes ses forces contre les « sophismes manichéens », sans posséder encore la lumière où ses angoisses devaient s'apaiser. L'œuvre de délivrance, il l'attribue, sans préciser, aux néo-platoniciens, et l'on peut penser qu'il s'agit surtout des ouvrages de Plotin, qui lui furent communiqués, dit-il, par un homme « gonflé d'un prodigieux orgueil », que nous ne connaissons pas autrement [1].

Ce que lui enseignèrent ces ouvrages, Augustin, dans les *Confessions*, nous le rapporte avec quelque détail. Il lut, dit-il, non en propres termes, mais sous le voile de symboles que sa foi chrétienne reviviscente lui permettait d'interpréter [2], « qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait ; ce

1. *Confessions*, l. VII, c. IX, 13 : « Procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo tyfo turgidum quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos ».

2. Dans la lettre 118 (écrite vers 410), c. III, 21, t. II, 503 c, Augustin remarque qu'il y a peu à changer dans la doctrine platonicienne pour amener ses sectateurs à se soumettre à l'unique roi, qui est le Christ : « Ex quo intelligitur ipsos quoque Platonicae gentis philosophos, paucis mutatis quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo pias cervices submittere, et intelligere Verbum Dei homine indutum... ».

qui a été fait est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. J'y ai lu que l'âme humaine rend bien témoignage à la lumière, mais qu'elle n'est pas elle-même la lumière ; que c'est le Verbe, Dieu lui-même, qui est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde... Qu'avant tous les temps, que par delà tous les temps, votre Fils unique subsiste immuablement, éternel comme vous, et que les âmes, pour être heureuses, reçoivent de votre plénitude, et que, pour être sages, elles soient renouvelées par la participation à la sagesse permanente en soi, cela y est bien » [1].

Ce même éloge, le *De civitate Dei* le reprend à peu près dans les mêmes termes, en citant, cette fois, expressément Plotin : « Ce grand Platonicien dit que l'âme raisonnable (ou plutôt intellectuelle, car, d'après lui, les âmes des esprits immortels et bienheureux, dont il ne doute pas qu'elles habitent les demeures célestes, sont de même nature) n'a au-dessus d'elle que la nature de Dieu, qui a créé ce monde et par lequel elle a été faite [2], et que la source dont ces esprits supérieurs reçoivent la vie bienheureuse et la lumière intelligible de la vérité est la même que celle d'où nous la recevons nous-mêmes. En cela, il est d'accord avec l'Évangile », et saint Augustin cite ici le prologue de saint Jean [3]. Il ne faut pas

1. *Confessions*, l. VII, c. IX, 13 et 14 : « Et ibi legi non quidem verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum; hoc erat in principio apud deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in eo vita erat, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed verbum, deus ipse, est lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum... Quod autem ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine ejus accipiunt animae, ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi... »

2. Ce point est l'un de ceux qui mettent le mieux en lumière quelle profonde transposition Augustin impose à la doctrine plotinienne. Plotin, en effet, chaque fois qu'il rencontre l'idée de création, la repousse de la manière la plus décidée, fidèle en cela à la tradition hellénique. Aussi, lorsqu'Augustin nous dit qu'il y a peu à changer dans la doctrine néo-platonicienne pour la faire consonner avec la foi chrétienne, ce « peu » ne doit s'entendre que, si l'on peut dire, quantitativement. Du point de vue de l'importance, c'est une autre affaire : ce sont les notions essentielles qui sont en jeu.

3. *De civit. Dei*, l. X, c. II, t. VII, 384 b : « Dicit ergo ille magnus Platonicus, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere

s'étonner, dans ces conditions, que saint Augustin ne marchande jamais à Plotin le témoignage de son admiration : dans le *Contra Academicos*, il n'hésite pas à écrire que la grande voix de Platon s'est de nouveau fait entendre par l'organe très pur et très lucide de Plotin, au point que l'on peut croire que c'est Platon lui-même qui revit en lui [1].

Mais que saint Augustin « interprète » Plotin, lui-même l'avoue. Il fait plus encore : il signale ce qu'il regrette de ne pas trouver chez lui, et, dans les *Confessions*, l'aveu des vérités retrouvées (non « en propres termes ») chez Plotin s'accompagne de restrictions parallèles : « Quant à ceci : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir les enfants de Dieu », je ne l'ai point lu dans ces livres-là », pas davantage « que le Verbe se soit fait chair et ait habité parmi nous », ni « qu'il se soit anéanti lui-même, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu pour homme par les dehors; qu'il se soit humilié lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix; que pour cela Dieu l'ait élevé au-dessus (de la mort) et lui ait donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père », voilà ce que ces livres ne disent point » [2].

Mais non seulement il manquait à Plotin d'avoir reconnu

etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quod in coelestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est : nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis, consonans Evangelio, ubi legitur... »

1. *Contra Academicos*, l. III, c. XVIII, 41, t. I, 486 d : « Os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit ».

2. *Confessions*, l. VII, c. IX, 13 et 14 : « Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine ejus, non ibi legi... Sed quia verbum factum est et habitavit in nobis, non ibi legi... Sed quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo... non habent illi libri ».

l'Incarnation du Verbe et l'œuvre rédemptrice : les néo-platoniciens avaient travesti « la gloire de l'essence incorruptible » de Dieu « en des idoles, des simulacres de toutes sortes, à la ressemblance de l'image de l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des serpents »[1]; bref, les errements du polythéisme viciaient dans ses profondeurs l'héritage de Platon. Aussi, Augustin signale-t-il ailleurs, avec une grande netteté, les deux pentes du plotinisme : d'un côté, la chute vers les arts magiques et les pratiques de la théurgie[2], de l'autre, l'adhésion à la pleine vérité du Christ[3].

Enfin, vers la fin de sa vie, quand il écrivait ses *Rétractations* (426 et 427), Augustin, de plus en plus dégagé du néo-platonisme, le juge avec sévérité, et déclare que la doctrine chrétienne doit être défendue contre les graves erreurs de ces hommes impies que furent les néo-platoniciens. Aussi regrette-t-il d'en avoir écrit des éloges qu'il juge maintenant excessifs[4].

On ne saurait donc exagérer l'importance des influences néo-platoniciennes sur saint Augustin. Mais il faut en préciser soigneusement la portée : ce n'était pas Augustin qui devenait néo-platonicien[5], mais Plotin qui devenait chrétien : Augustin le transformait en sa propre substance. C'est d'ailleurs ce qu'Augustin fait entendre, dans le passage même des *Confessions*, où il nous parle de ses lectures néo-platoniciennes : dans la « terre étrangère » du plotinisme, Augustin crut entendre, venant des hauteurs, la voix divine : « Je suis, disiez-vous, la nourriture des forts; crois et tu me mangeras. Tu ne m'assimileras pas à toi, comme la nourriture de ta

1. *Ibid.*, 15 : « Et ideo legebam ibi etiam inmutatam gloriam incorruptionis tuae in idola et varia simulacra, in similitudinem hominis corruptibilis et volucrum et quadrupedum et serpentium... ».
2. Voir dans le *De Civitate Dei*, l. IX, c. IX, 393, c. X-XI, 395-400, c. XXIII, 414, la critique que fait saint Augustin des pratiques théurgiques de Porphyre.
3. *Epistola 118*, c. V, 33, t. II, 511 c : « Tunc Plotini schola Romae floruit, habuitque condiscipulos, multos acutissimos et solertissimos viros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt, aliqui Dominum Jesum Christum ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur attingere, cognoscentes gestare personam, in ejus militiam transierunt ».
4. Cf. sur le néo-platonisme de saint Augustin, le précieux ouvrage de Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*.
5. Contrairement à la thèse soutenue par P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. I. Du Manichéisme au Néo-Platonisme.

chair, c'est toi qui t'assimileras à moi »[1], c'est-à-dire : ce n'est pas la doctrine chrétienne qui doit se convertir aux doctrines étrangères, si hautes soient-elles, mais celles-ci qui doivent être converties, en tout ce qu'elles ont de bon, à la vérité chrétienne. Si donc le témoignage des *Confessions*, comme on ne peut guère en douter, doit être tenu pour véridique, il faut admettre que, dès 386, époque où il connut Plotin, la ferveür néo-platonicienne de saint Augustin était passablement éclairée, et qu'il avait nettement conscience d'« utiliser » Plotin, plutôt que de se livrer à lui.

C'est ce que nous pouvons montrer en étudiant la position de Plotin par rapport au problème du mal. De cette étude, il ressortira clairement, croyons-nous, que si saint Augustin emprunte en effet à Plotin des matériaux nombreux, c'est pour leur imposer une « forme », ou les organiser selon un esprit, qui sont non seulement étrangers, mais contraires aux directions les plus marquées de la doctrine plotinienne.

II

Saint Augustin a pris soin de préciser dans ses *Confessions*, en ce qui touche au problème du mal, le point où il est redevable à Plotin, à savoir : la découverte du principe essentiel qui a déchiré tout d'un coup le voile de ténèbres où il était enveloppé : « Je portais mon regard vers les choses qui sont au-dessous de vous et je reconnus que ni elles ne *sont* absolument, ni elles ne *sont* pas absolument. Elles *sont*, puisqu'elles viennent de vous; elles ne *sont* pas, puisqu'elles ne sont pas ce que vous êtes. Car cela *est* véritablement qui demeure immuablement »[2]. Alors il apparut clairement à Augustin que

1. *Confessions*, l. VII, c. x, 16 : « Et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem vocem tuam de excelso : « Cibus sum grandium : cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me ». — Cf. *Cont. Acad.*, l. III, c. xx, 43, t. I, 488a.

2. *Ibid.*, l. VII, c. xi, 17 : « Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet ». — Cf. Plotin, III[e] *Ennéade*, Traité VI, c. 6 : Ἔστι γὰρ τὸ ὄν, ὃ καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἄν τις εἴποι ὄν, ὄντως ὄν· τοῦτο δέ ἐστιν, ὅ πάντῃ ἐστὶν ὄν· τοῦτο δέ, ὃ μηδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι. Τελέως δὲ ὄν, οὐδενὸς δεῖται ἵνα σῴζηται καὶ ᾖ, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῖς δοκοῦσιν εἶναι τοῦ δοκεῖν εἶναι.

même les choses qui se corrompent sont bonnes, car si elles ne l'étaient pas, elles ne pourraient se corrompre, et, par suite, que tout ce qui est est bon, dans la mesure où il est, et que la privation de tout bien équivaudrait à la privation de tout être, au pur néant[1]. Si donc le mal existe, ce n'est pas comme une chose positive, mais comme une disconvenance de certains éléments entre eux, disconvenance qui elle-même n'est pas absolue, mais seulement accidentelle[2].

On voit par là que ce qu'Augustin empruntait à Plotin, c'était cette solution purement esthétique du problème du mal que les *Dialogues* développent avec prédilection. Plus tard, dans ses *Rétractations*, il blâmera cet esthétisme, en notant qu'il est l'œuvre de philosophes qui n'ont pas été éclairés par la lumière de la vérité, parce que, comme les *Confessions* l'indiquent, ils ont ignoré l'Incarnation et la Rédemption. Or c'est par ces deux mystères que nous pouvons surtout comprendre que le mal, c'est le péché, et à quelle profondeur le péché est le mal[3]. Par là, saint Augustin marque avec précision les limites de ses emprunts à Plotin. Ces limites, un examen rapide de la doctrine plotinienne du mal va nous permettre de les définir avec plus d'exactitude encore.

Le problème du mal circule comme un thème constant, même quand il n'affleure pas, d'un bout à l'autre des spéculations plotiniennes, car la question capitale que veut résoudre Plotin

1. *Ibid.*, 18 : « Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur non esset ». — Cf. *Ennéades*, I, 8, 3 : Λείπεται τοίνυν, εἴπερ [τὸ κακόν] ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὂν καὶ περί τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι.

2. *Ibid.*, 19 : « Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae... In partibus autem ejus quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt et in semetipsis bona sunt ». — Cf. *Ennéades*, III, 2, 3 : ὅλον γάρ ἐποίησε [ὁ ποιήσας] πάγκαλον καὶ αὔταρκες καὶ φίλον αὐτῷ καὶ τοῖς μέρεσι τοῖς αὐτοῦ τοῖς τε κυριωτέροις καὶ τοῖς ἐλάττοσιν ὡς αὐτῷ προσφόροις.

3. *Retractationes*, l. I, c. III, 2, t. I, 28 a : « Verum in his libris (*De ordine*) displicet mihi... quod philosophos non vera pietate praeditos dixi virtutis luce fulsisse ». — Saint Augustin se reproche également (*ibid.*, 3) d'avoir plus ou moins consenti à l'opinion de Plotin, selon lequel la prière est inutile aux méchants. Quant à la doctrine platonicienne et plotinienne des deux mondes, sensible et intelligible, elle a besoin d'être interprétée en un sens chrétien. Il faut, dit Augustin, changer le nom du « monde intelligible » et l'appeler le « royaume de Dieu ». Soit. Mais ici, changer le nom, c'est changer le sens.

est celle de la restauration de l'âme en son état primitif d'impassibilité parfaite. « L'âme humaine est entièrement dans le corps où elle subit le mal et la souffrance, où elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux, pour qui le corps est une prison et un tombeau, le monde une caverne et un antre »[1]. D'où provient donc un pareil état, si contraire à la nature de l'âme ? Qu'est-ce que le mal ? C'est ce que Plotin recherche spécialement dans le huitième traité de la première Ennéade. Ce traité peut être divisé en trois parties : Plotin montre d'abord que le mal a une existence substantielle, — ensuite, que le mal existe nécessairement, — il réfute enfin diverses objections que l'on pourrait tirer des écrits d'Aristote contre cette doctrine[2].

1. Qu'est-ce que le mal ? C'est, dit Plotin, la première question à se poser, et l'on ne résoudra le problème de l'origine du mal qu'après en avoir défini la nature. — Mais comment y parvenir, sinon en disant d'abord ce qu'est le bien ? Le mal est le contraire du bien : en connaissant ce qu'est le bien, nous saurons nécessairement ce qu'est le mal. Or le bien, « c'est la réalité à laquelle tous les êtres sont suspendus, qu'ils désirent tous, qui est leur principe et dont ils ont tous besoin ; mais lui, échappant à tout besoin et se suffisant à lui-même, il est la mesure et la limite de toutes choses ; de lui viennent l'Intelligence et l'Être, l'Ame et la Vie, l'activité intellectuelle qu'il donne aux choses. Et jusque-là tout est beau : car il est lui-même au-dessus du Beau et au delà des choses les plus excellentes, il est le roi dans la région des intelligibles »[3]. Par opposition au Bien, le mal pourra donc se définir comme « le manque de mesure », comme « l'illimité », comme l' « informe », l'être éternellement déficient, l'indéterminé, l'entièrement passif, pauvreté totale.

Or ce ne sont pas là des attributs d'un sujet, mais la substance même du mal. Les choses qui deviennent mauvaises ne sont pas le mal en soi ; elles en participent accidentellement : mais si elles en participent, il faut bien que le mal existe en

1. *Ennéades*, IV, 8, 3. — Nous citons Plotin d'après la traduction de M. E. Bréhier. — Cf. E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, p. 24.
2. Cf E. Bréhier, Notice sur *Ennéades*, I, 8, p. 112.
3. *Ennéades*, I, 8, 2, p. 116.

lui-même : « Il faut donc qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi, et ainsi des autres propriétés qui caractérisent la nature du mal... Oui, le sujet en qui résident les figures et les formes, les limites et les mesures, le sujet qui s'en pare comme d'une parure étrangère à lui, puisqu'il ne tient de lui-même aucun de ces biens, le sujet qui est à la réalité comme son image, c'est lui qui est la substance du mal, si le mal peut avoir une substance; voilà le Premier Mal, le Mal en soi que nous découvre le raisonnement »[1].

Or ce mal, où est-il ? Quelle est la chose qui réalise un tel mal ? Ce n'est pas la nature corporelle, car si elle peut être dite mauvaise, à cause de la part de matière qu'elle comporte, elle n'est pas, en tout cas, le mal; puisqu'elle possède une forme, laquelle est un bien. — Quant à l'âme, elle n'est pas mauvaise en elle-même, mais seulement par son mélange avec le corps matériel, qui est, comme tel, défaut de mesure, indétermination, obscurité, et obstacle à la contemplation de l'Intelligence. C'est là ce qui explique que l'âme ne puisse parvenir au bien que par le détachement de la matière et la conversion vers l'Intelligence[2]. — Les choses ne sont donc mauvaises que par la matière dont elles sont composées. Qu'est-ce à dire, sinon que c'est la matière qui est le premier mal, le mal en soi, parce que, d'elle-même, elle est proprement l'absence absolue de bien ? « La matière n'a pas même l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien ; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité, c'est qu'elle est un non-être. Il y a un défaut de bien qui consiste à n'être pas le Bien ; mais le défaut total du bien, c'est le mal ; quand le défaut augmente, l'être peut tomber dans le mal et être déjà mauvais. Arrivez à concevoir non pas tel ou tel mal, comme l'injustice ou tel autre vice, mais le mal, celui qui n'est pas encore un de ces maux, celui dont ces maux sont comme les espèces, produits par l'addition d'une différence spécifique »[3] : telle est la matière.

2. Le mal, c'est-à-dire la matière, existe nécessairement. Le Bien n'existe pas seul; il engendre par la nécessité même de sa nature : « Dès qu'un être arrive à son point de perfection, nous

1. *Ibid.*, I, 8, 3, p. 118.
2. *Ibid.*, I, 8, 4, p. 118-119.
3. *Ibid.*, I, 8, 5, p. 119-120.

voyons qu'il engendre; il ne supporte point de rester en lui-même; mais il crée un autre être. Et ceci est vrai, non seulement des êtres qui ont une volonté réfléchie; mais encore de ceux qui végètent ou des êtres inanimés qui communiquent tout ce qu'ils peuvent de leur être. Par exemple, le feu réchauffe, la neige refroidit; le poison agit sur un autre être; enfin toutes les choses autant qu'elles peuvent imitent le principe en éternité et en bonté. Comment donc l'être le plus parfait, le Bien, resterait-il immobile en lui-même? Est-ce par envie? Est-ce par impuissance, lui qui est la puissance de toutes choses? Et comment alors serait-il le principe? Il faut donc que quelque chose vienne de lui »[1]. Or il faut admettre que dans la série des choses qui émanent du Bien, il y a comme un terme limite, au delà duquel la génération n'est plus possible, parce que le bien et l'être y sont exténués. Ce terme et cette limite, c'est la matière, qui n'existe pas en soi, puisqu'elle est le néant, mais qui impose son non-être aux êtres qui en sont composés. Telle est la nécessité du mal[2].

3. C'est donc la matière qui rend compte de tous les maux de l'univers sensible. L'ignorance et les mauvais désirs, comme les vices et les maladies du corps, procèdent d'elle, bien que ces choses paraissent être des qualités et dépendre plutôt, à ce titre, de la forme. Car ces qualités ne produisent le mal que parce qu'elles sont dans la matière. En dehors d'elle et existant en elles-mêmes, ces formes ne seraient pas mauvaises : le feu, en lui-même, ne brûle pas. Mais la matière, en s'emparant de la forme (ou de son image), lui impose sa démesure essentielle, sa foncière indétermination[3].

C'est pourquoi le mal, qui est la matière, ne doit pas être tenu pour un attribut ou une qualité, mais pour un véritable sujet. Il le faut bien, si la matière qui est absence complète de qualités, ne peut aucunement par elle-même être qualifiée telle ou telle. Le mal est donc une nature et une nature contraire à la forme. — Il suit de là qu'il serait faux aussi de tenir le mal pour une simple privation, car, dans ce cas, voici quelles seraient les conséquences de cette doctrine : on devrait dire que l'âme qui

1. *Ibid.*, V, 6, 5. — Bréhier, *op. cit.*, p. 43.
2. *Ibid.*, I, 8, 6 à 8, pp. 120-123.
3. *Ibid.*, I, 8, 8, pp. 123-124.

est mauvaise produit le mal et le vice par elle-même, puisque le mal et le vice ne seraient rien d'extérieur à l'âme, mais une simple absence de bien qui proviendrait de sa propre nature. Or c'est là une assertion contradictoire à la définition de l'âme, celle-ci étant par elle-même forme et mesure, donc bien. Par suite, si l'âme est mauvaise, c'est par autre chose qu'elle : c'est dire que le mal existe réellement en soi. La faiblesse de l'âme déchue, ce n'est pas l'absence d'une chose qu'elle devrait posséder, un manque ou une privation ; c'est l'addition d'une chose étrangère à sa nature, « comme le phlegme ou la bile dans le corps »[1].

C'est donc « la matière qui est, pour l'âme, cause de faiblesse ou de vice ; c'est elle d'abord qui est mauvaise et qui est le premier mal ; à cause de la matière, l'âme qui l'a subie devient génératrice du devenir ; en communion avec la matière, elle devient mauvaise ; la présence de la matière en est cause ; elle ne s'engagerait pas dans le devenir, si, grâce à la présence de la matière, elle ne recevait en elle la réalité qui n'est pas, mais devient »[2].

Le mal a donc une existence substantielle, encore qu'il ne puisse exister isolément, car, nécessairement, il est pris dans les liens de la beauté, « comme un captif couvert de chaînes d'or »[3].

III

Cette rapide esquisse suffit à montrer quelle distance sépare la solution plotinienne et la solution augustinienne du problème du mal. Saint Augustin a signalé lui-même brièvement, mais nettement, ce qui l'opposait à Plotin, à savoir la conception de la matière première, soit comme principe du mal, à la manière des « anciens » (Platon et Aristote), soit, à plus forte raison, comme essence du mal, à la manière de Plotin ou des Manichéens : « Il ne faut pas dire que cette matière, que les anciens appelaient hylè, est mauvaise »[4]. Il n'est pas douteux que, dans

1. *Ibid.*, I, 8, 14, p. 129.
2. *Ibid.*, I, 8, 14, p. 130.
3. *Ibid.*, I, 8, 15, p. 130.
4. *De natura boni*, c. XVIII, t. VIII, 779, c. — Nous avons cité tout ce passage, ci-dessus p. 23, note 2.

ce passage du *De Natura boni*, Augustin vise expressément Plotin, à travers Platon et Aristote. Seulement, ce jugement ne paraît pas cadrer exactement avec celui des *Confessions*, où Augustin loue Plotin de lui avoir appris que le mal n'est pas un être. En fait, la contradiction n'existe pas, parce que, des *Confessions* au traité *de la Nature du Bien*, le point de vue a changé. En effet, la matière plotinienne est une pure limite, un véritable néant, et l'on peut dire d'elle, par suite, qu'elle est le mal, étant le non-être. Le mal, c'est le non-être : voilà sans doute ce qui a frappé Augustin, en 386, quand il abordait la lecture de Plotin. Mais quand il revint à la doctrine plotinienne, pour la juger à la lumière de la foi chrétienne retrouvée, il remarqua mieux tout ce qu'elle comportait d'incompatible avec les données de la foi, selon laquelle la matière est une créature de Dieu, et, à ce titre, belle et bonne, selon son degré d'être, comme tout ce qui est. D'où l'appréciation du *De Natura boni* (écrit après 404). En somme, saint Augustin paraît avoir été plus attentif, en 386, à la définition du mal comme non-être qu'à la désignation de la matière comme essence du mal, tandis que dans la suite, « quand il fut assez versé dans la science ecclésiastique »[1], il vit tout ce qu'une telle doctrine, en ses applications concrètes, avait de contraire à la foi chrétienne. Cela confirme ce que nous déduisions du récit assez sobre des *Confessions*, à savoir que le rôle de Plotin a consisté à fournir à Augustin quelques principes très généraux plutôt qu'une doctrine[2].

Quant à l'identification de la doctrine plotinienne de la matière à celle des Manichéens, elle peut paraître paradoxale, puisque Plotin a écrit un traité contre les Gnostiques, pour combattre l'opinion selon laquelle le monde matériel serait l'œuvre d'un démiurge mauvais, et saint Augustin signale expressément la différence qui existe, sur ce point, entre les gentils et les Manichéens[3]. Mais, au fond, les deux doctrines se ressemblent

1. *Retractationes*, l. I, c. III, 2, t. I, 28 c : « Si jam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi ».

2. Dans le *Contra Faustum Manich.* (écrit vers 400), l. XX, c. XIV, t. VIII, 539 a, saint Augustin signale encore l'erreur des philosophes de la gentilité touchant l'origine de la matière : « Verum in hoc erraverunt quidam Gentilium, quod eam (hylen) tanquam coaeternam Deo conjungunt, ut haec ab illo non sit, quamvis ab illo formetur; quod alienum esse a veritate, ipsa veritas docet ».

3. *Ibid.*, 539 b et c. — Saint Augustin donne l'avantage aux païens : s'ils n'ont

dans leurs conclusions. Si, pour Plotin, la matière résulte par une nécessité naturelle de la procession de l'Un, tandis que pour les gnostiques elle est l'œuvre d'un principe mauvais, pour les uns et les autres elle est en soi le mal, c'est-à-dire que le mal, sous la forme de la matière, a une existence positive. Or, pour saint Augustin, la matière, dès là qu'elle est une créature de Dieu, est bonne. Son degré de bonté, sans doute, comme son degré d'être, est infime. Mais, à supposer même qu'elle soit cette chose informe que les anciens ont imaginée, elle garde encore ce degré d'être et de bonté par quoi elle est susceptible des formes[1].

Ce n'est donc pas dans la matière, ni dans aucune autre créature de Dieu, qu'il faut placer le mal, car il n'a pas une existence positive. Il n'est pas un être. Aussi les maux de l'univers ne peuvent-ils être expliqués, pour saint Augustin, que par l'intervention du péché en la créature. Or, il n'y a pas de notion qui soit plus étrangère à Plotin. S'il parle des défaillances, des vices et des péchés de l'âme, ce ne sont pas là, pour lui, ces misères morales par quoi la volonté libre se détourne de sa fin, mais le poids d'une nécessité inhérente à la matière où les âmes se sont abîmées dans leur chute. Aussi, il est vrai de dire que, pour Plotin, les maux sont naturels : « le mal existe nécessairement », c'est-à-dire, non seulement ce mal « métaphysique », qui consiste en la limitation de l'être créé, mais les vices mêmes de l'âme, tandis que, pour saint Augustin, les maux ne sont pas et ne peuvent pas être naturels, parce que l'univers est l'œuvre d'une volonté *libre* infiniment sage et bonne.

Plotin et Augustin résument le conflit de l'hellénisme et du christianisme sur l'un des points les plus essentiels de la con-

pas connu la vérité, du moins ils ont écarté la fausseté manichéenne. — On peut se demander si cet éloge relatif s'adresse à Plotin. Les « graves erreurs » que les *Rétractations* signalent dans sa doctrine permettent d'en douter. Il se pourrait qu'Augustin n'ait en vue ici que Platon et Aristote.

1. On pourrait arguer, il est vrai, que le mal, pour Plotin, n'est que la limite ou la négation d'un bien plus grand, et qu'à ce titre, par là même que les êtres créés sont finis, ils participent du mal, c'est-à-dire du non-être. (Cf. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, I, p. 324.) Mais ce serait là transposer la doctrine de Plotin, si pour lui le mal est véritablement quelque chose de positif, quelque chose qui s'ajoute à l'être. Saint Augustin au contraire démontre avec insistance que, si la limitation originelle de l'être rend le mal possible, elle n'est pas le mal en elle-même.

ception de l'univers. Héritier de Platon, qu'il transforme profondément, Plotin veut surmonter le dualisme qui subsiste au sein de la doctrine platonicienne, afin d'atteindre à la plus haute rationalité de l'univers : c'est le sens de sa théorie de la procession des hypostases et de l'émanation des êtres jusqu'à la matière, terme invincible de l'être et du bien. Mais le dualisme n'est surmonté en effet qu'à la faveur d'une sorte de monisme panthéistique et idéaliste, qui était la seule issue, une fois exclue l'idée de création, des philosophies helléniques. — Saint Augustin, au contraire, élève contre cette conception une revendication qui n'est pas seulement celle de la théologie chrétienne, mais, comme il le fait remarquer lui-même, celle de la raison : *quod alienum esse a veritate, ipsa veritas docet*[1], en fondant l'intelligibilité de l'univers sur la doctrine de la création. La matière et tout l'être sensible, comme tous les êtres spirituels, sont l'œuvre d'une volonté libre et d'une puissance infinie, et, comme tels, ils sont intelligibles. — Mais, de plus, le mal peut recevoir une explication rationnelle, car il est possible de montrer comment, le mal étant non pas un être, mais un manque d'être, la créature en est capable. Au contraire, dans un système comme celui de Plotin, le mal est un irrémédiable scandale : si l'être sensible et la matière procèdent de Dieu par émanation naturelle ou par génération, le Bien essentiel se trouve être l'auteur du Mal essentiel. Car, on l'a vu, il ne s'agit pas là seulement de cette simple négation de bien qui définit, au sens propre de ce mot, le degré d'un être dans la hiérarchie des êtres. Il s'agit du Mal en soi : « Le mal ne consiste pas en un défaut partiel, mais en un défaut complet de bien »[2]. Une telle conception, pour saint Augustin, ajoute le blasphème à l'absurdité. Mais, dans ce cas, on avouera qu'on ne pourrait, sur le chapitre du mal, le dire plotinien qu'à la faveur d'une assez forte équivoque.

IV

Cette conclusion, les divergences des doctrines plotinienne et augustinienne de la providence ne pourront que la confirmer et la renforcer.

1. *Contra Faustum Manich.*, l. XX, c. xiv, t. VIII, 539 a.
2. *Ennéades*, I, 8, 5, p. 119.

Plotin traite « ex professo » de la providence dans sa troisième Ennéade[1]. Dès l'abord, il déclare que la nature de la providence exclut et le hasard et la création, dans le mode de production des choses : le hasard, en tant qu'il n'est qu'un déni d'intelligibilité ; la création ou « spontanéité » (τὸ αὐτομάτον), en tant que la création supposerait dans l'Intelligence « une prévision et un calcul », ce qui serait la rabaisser à notre niveau, et introduire en elle le changement[2]. En réalité, « ce monde n'est pas né parce que l'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer ; il résulte d'une nécessité inhérente à la nature du second rang ; celle-ci n'était pas telle qu'elle pût être le dernier des êtres »[3]. Aussi faut-il nier l'existence d'une providence particulière, conçue comme une pensée occupée à résoudre, avant d'agir, des problèmes accidentels. Le monde est éternel et la providence est universelle : « Si nous supposions que le monde n'a pas toujours existé, et qu'il est né à un certain moment, nous établirions une providence analogue à celle dont nous venons de parler, c'est-à-dire à la providence qui s'applique aux choses particulières ; elle serait une prévision et un calcul de Dieu, qui se demanderait comment créer cet univers et le rendre le meilleur possible. Mais puisque selon nous le monde existe toujours et qu'il n'y a pas d'instant où il n'existe, il est juste d'en conclure que la providence universelle est la conformité de l'univers à l'intelligence ; l'intelligence est antérieure à lui, non pas chronologiquement, mais en ce sens qu'il dérive de l'intelligence ; l'intelligence lui est antérieure par nature ; elle en est la cause ; elle est l'archétype ou modèle dont il est l'image »[4]. L'Intelligence est donc providence, en tant qu'elle produit l'ordre et l'harmonie mutuelle parmi les choses que la matière tend à désunir et à opposer, et en tant qu'elle domine la nécessité[5].

Aussi le monde est-il beau, et rien ne serait plus sot que de blâmer son existence ou celui dont elle procède. D'abord, comme on l'a vu, « il existe nécessairement et ne dérive pas d'une

1. Traités 2 et 3, pp. 17 à 59.
2. *Ennéades*, III, 2, 1, p. 24.
3. *Ibid.*, III, 2, 2, p. 26.
4. *Ibid.*, III, 2, 1, p. 24.
5. *Ibid.*, p. 26.

intention réfléchie ». Ensuite, eût-il été produit selon un plan prémédité que son auteur n'aurait pas à en rougir, car, si l'on se place au point de vue de l'ensemble, on ne peut que constater combien son organisation est harmonieuse[1]. S'il y a du désordre, c'est parce qu'il y a de l'ordre. En effet, la matière oppose une résistance à l'ordre, et c'est de cette résistance que naît le désordre; mais justement celui-ci ne serait pas, si l'ordre n'était pas[2]. — Le désordre moral, par lequel les âmes sont malheureuses, « ne vient que de leur impuissance à combattre le bon combat, où nous sont proposés les prix de la vertu »[3]. La maladie est fatale à qui possède un corps. Nous ne sommes pas nous-mêmes, par nous-mêmes, le principe de nos maux : « les maux existent avant nous; le mal possède l'homme et il le possède malgré lui »[4]. Aussi n'y a-t-il rien de si absurde que de faire paraître les âmes sur la scène de l'univers, « en leur attribuant l'initiative du bien et du mal; c'est priver la raison de faire le bien, pour lui enlever la responsabilité du mal »[5]. — Cependant, j'ai conscience de choisir entre plusieurs partis? — Illusion, répond Plotin, « ton choix se trouve dans l'ordre universel; tu n'es pas un hors-d'œuvre introduit après coup dans l'univers; tel que tu es, tu y fais nombre »[6]. — Or, c'est justement parce que tout est nécessaire que tout, même le désordre, même les maux, rentre dans l'ordre universel : le bien et le mal sont les parties de la raison universelle, « comme sur la scène, les rôles des acteurs sont des parties du drame ». Le monde est comme une trame serrée que tisse le maître de l'univers avec le concours des êtres, dont la nature consiste à se porter vers le bien ou vers le mal, selon ce qu'exige l'harmonie totale[7]. C'est ainsi que de toutes choses résulte un être unique, et c'est par là que l'univers est bon.

D'ailleurs, ce que nous apprend le raisonnement, l'observation peut le confirmer, en nous montrant que le mal est utile à l'ordre universel : la corruption des uns est la génération des

1. *Ibid.*, 3, p. 27.
2. *Ibid.*, 4, p. 29.
3. *Ibid.*, 5, p. 30.
4. *Ibid.*, I, 8, 5, p. 120.
5. *Ibid.*, III, 3, 18, p. 49.
6. *Ibid.*, 3, p. 51.
7. *Ibid.*, 2, p. 51.

autres; la pauvreté et la maladie servent à libérer l'âme des entraves du corps. Quant au vice, son châtiment est un exemple[1].

Il est vrai que bien des choses nous scandalisent dans la distribution des biens de ce monde : le méchant triomphe, commande; le juste est esclave. Or, si l'ensemble est bon, comment peut-il l'être par une disposition si détestable des parties qui le composent[2]? — L'objection est spécieuse, répond Plotin. Mais ne voit-on pas qu'en se plaignant de ces choses, on réclame un univers où le bien serait sans mélange? Comment cela serait-il possible, puisque l'univers a un corps? Mais, d'autre part, si les âmes sont méchantes, ce n'est pas la Providence qu'il en faut accuser, mais leur nature mélangée de matière, par laquelle elles ont leur mouvement propre. — Soit, mais la providence pourrait dominer cette nature. Pourquoi ne le fait-elle pas? — Elle la domine, mais sans la violenter : si, parmi les âmes, les unes sont bonnes, les autres mauvaises, par une nécessité de leur nature, « la providence ne doit pas faire que nous, nous ne soyons rien; si la providence était tout, si elle était seule, elle n'aurait plus rien à faire; à quoi aurait-elle à pourvoir? l'être divin existerait seul »[3]. Aussi les prières sont-elles vaines : « la loi divine ne nous permet pas, si nous sommes devenus méchants, de demander à d'autres de s'oublier eux-mêmes pour nous sauver, en leur adressant des prières. Les dieux n'ont pas à négliger leur propre vie pour régler nos affaires particulières »[4]. L'ordre inéluctable, dont notre nature est l'un des éléments, est la loi même de la providence, et il ne lui appartient pas de le changer[5].

Mais, dans ce cas, si les hommes sont méchants par néces-

1. *Ibid.*, III, 2, 4, p. 28.
2. *Ibid.*, 6, p. 31.
3. *Ibid.*, 9, p. 36.
4. *Ibid.*
5. Cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 114 : « La piété, au sens habituel du mot, y est presque absente (*chez Plotin*). La prière, qui apparaît à peine dans quelques textes isolés, alors qu'elle est si fréquente non seulement dans le judaïsme alexandrin, mais chez les derniers philosophes païens, se réduit, soit à une concentration intérieure de l'âme qui cherche sa propre essence, soit à une formule magique qui produit nécessairement son effet, non pas parce que les dieux l'ont voulu, mais en vertu de la sympathie qui lie ensemble les parties du monde. Mais la prière n'a jamais un accent personnel; elle n'exprime jamais un rapport intime de l'âme avec une personne supérieure. »

sité naturelle, comment parler encore de responsabilité? et comment surtout ne pas accuser la providence? — Plotin répond qu'il est bien vrai que les hommes sont méchants malgré eux. Néanmoins, ils sont responsables de leurs actes, parce qu'ils les produisent par eux-mêmes, c'est-à-dire que la nécessité qu'ils subissent ne leur est pas extérieure, mais intérieure[1] : en bas, le destin, ou nécessité extérieure; en haut, la providence, ou déterminisme intérieur[2].

En résumé, la raison qui procède de l'intelligence une et de la vie une, n'est pas elle-même parfaite sous tous les rapports, et elle ne se donne pas tout entière à qui elle se donne. Elle oppose les parties de l'univers entre elles, mais c'est afin de produire, par cette opposition même, l'unité et le bien : « l'unité de la raison vient des contraires qu'elle renferme; c'est cette contrariété qui lui donne son organisation et, en quelque sorte, son être; si elle n'était multiple, elle ne serait ni un ensemble ni une raison; étant une raison, elle contient des différences, et la plus grande des différences est la contrariété »[3]. C'est ainsi qu'il y a des bons et des méchants; mais les méchants ont leur place et leur rôle marqués dans l'ensemble, comme des acteurs aux rôles divers dans une pièce unique. Ce qui, pour les âmes mauvaises, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature; « le son est plus faible, mais il ne diminue pas la beauté de l'univers, pas plus, s'il faut employer une autre image, que le bourreau, qui est un mal, n'altère une ville bien administrée : il faut un bourreau dans une ville; il est bon qu'il y soit; il y est à sa place »[4].

V

On ne saurait contester les ressemblances matérielles de cette théorie de la providence avec celle de saint Augustin. Les *Dialogues* sont écrits, si l'on peut dire, dans ce style, et les comparaisons, familières à Augustin, de l'univers avec un

1. *Ennéades*, III, 2, 10, p. 38.
2. *Ibid.*, III, 3, 5, p. 55.
3. *Ibid.*, III, 2, 16, p. 45.
4. *Ibid.*, III, 2, 17, p. 48.

poème, une peinture, la place du bourreau dans la cité[1], sont empruntées à Plotin. Mais, à côté de ces similitudes matérielles, quelle différence et quelle opposition !

Au contraire de ce qu'affirme saint Augustin, la providence plotinienne n'est pas une pensée personnelle, mais une sorte de loi abstraite, immanente à la nature. Assurément, saint Augustin admet cette forme de la providence et lui fait une large place : elle exprime le déterminisme universel; il félicite même Plotin de l'avoir reconnue[2]. Comme Plotin, il veut que l'on exclue de la providence le calcul, la prévision proprement dite, ou le regret de l'œuvre accomplie[3]. Mais, en acceptant toutes ces vues plotiniennes, il les transforme profondément, car la Providence, c'est avant tout, pour Augustin, l'activité créatrice, c'est-à-dire une pensée d'amour perpétuellement penchée sur l'œuvre librement produite, afin de la diriger vers sa fin. — L'ordre universel des créatures matérielles, le jeu invariable des causes et des effets, l'enchaînement et la connexion des choses selon les lois d'un déterminisme inflexible : c'est là pour Plotin la fin de la Providence; c'est dans cet ordre glacé qu'elle s'achève. Aussi l'univers doit-il être incorruptible, pour la même raison qu'il est éternel[4]. Or, pour saint Augustin, cet ordre qu'exprime le déterminisme n'est qu'un moyen. La fin de la Providence n'est pas là, mais dans le bonheur de la créature raisonnable. Voilà l'ordre essentiel, qui domine l'ordre mécanique et qui peut lui imposer ces ruptures apparentes que l'on appelle des miracles. *Omnia propter electos.*

C'est là ce qui fonde, pour Augustin, non seulement la possibilité, mais la nécessité de la prière. Non pas que celle-ci introduise en Dieu de la contingence : la vision intemporelle de la création lui rend présents éternellement jusqu'aux moin-

1. Cf. *De ordine*, l. II, c. IV.

2. *De civitate Dei*, l. X, c. XIV, t. VII, 403 a : « De providentia certe Plotinus Platonicus disputat, eamque a summo Deo, cujus est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobat : quae omnia quasi abjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat ».

3. *De div. quaest. ad Simplicianum*, l. II, q. II, 2, t. VI, 194 d : « Placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam. »

4. *Ennéades*, II, 1.

dres mouvements intérieurs de toutes les créatures raisonnables, et l'ordre les contient de toute éternité comme ses éléments. « Il est écrit : *Annuntiabitur Domino generatio ventura*, ce qu'il ne faut pas entendre en ce sens que l'on annonce à Dieu une chose qu'il ignore, afin qu'il la sache, mais en ce sens que les Anges font connaître, non seulement à nous les bienfaits de Dieu, mais encore à Dieu les prières des hommes. Car il est écrit d'un ange : « J'ai présenté à Dieu la mémoire de votre prière ». Qu'est-ce à dire ? Dieu connaît-il ainsi ce que nous voulons ou ce dont nous avons besoin? Nullement. « Votre Père, dit le Seigneur, connaît ce qui vous est nécessaire, avant même que vous le lui demandiez » (Math., VI, 8). Si donc nous devons prier, c'est parce qu'il convient que la créature raisonnable, en obéissant à Dieu, rapporte les causes temporelles à la vérité éternelle, soit en demandant ce qui doit être fait pour elle, soit en demandant ce qu'elle doit faire : c'est un pieux sentiment de l'âme, tendant à ce qu'elle soit dirigée selon la volonté divine, mais non à ce que Dieu soit informé »[1]. Ainsi, pour nous, placés dans la succession et conscients de notre infirmité, rien n'est plus juste, rien n'est plus indispensable que de demander à Dieu le secours nécessaire pour entrer et persévérer dans la voie du bien. — Or, pour Plotin, cela est indigne et des hommes et des dieux. Il lui est bien arrivé d'écrire que les dieux (le soleil ou les astres) écoutent les prières des mortels, et l'opinion commune est que bien des choses s'accomplissent grâce à l'intervention des dieux en les affaires humaines. Mais ce ne sont là que des manières de parler, qu'il ne faut pas prendre à la lettre, sous peine de s'engager dans de graves difficultés[2].

En effet, on peut bien dire, et c'est même évident, que si

1. *Epistola 139*, c. XXIX, 69, t. II, 668 b : « Non ait : Annuntiabitur Dominus generationi venturae, sed : Annuntiabitur Domino generatio ventura : quod non sic accipiendum est, tanquam nescienti aliquid annuntietur ut sciat; sed sicut annuntiant angeli, non solum nobis beneficia Dei, verum etiam illi preces nostras. Nam scriptum est, ubi angelus hominibus dicit : Ego obtuli memoriam orationis vestrae : non ut tunc Deus noverit quid velimus, vel quo indigeamus; novit enim Pater vester, ait Dominus, quid vobis necessarium sit priusquam petatis ab eo; sed quia necesse habet rationalis creatura obtemperans Deo, temporales causas ad aeternam veritatem referre, sive petendo quod erga se fiat, sive consulendo quid faciat; qui pius mentis affectus est, ut ipsa construatur, non ut Deus instruatur. »

2. *Ennéades*, IV, 4, 30, p. 134.

les dieux exaucent nos prières souvent très longtemps après que nous les leur avons adressées, c'est qu'ils possèdent la mémoire des prières des hommes. Mais comment cela est-il possible, et quel est le sens de cette assertion? Remarquons d'abord qu'il ne faut pas songer à attribuer l'exaucement de nos prières à une décision volontaire des influences célestes. Il est absurde de penser que des êtres supérieurs s'occupent des affaires des êtres inférieurs [1]. Mais l'on comprendra que nos prières puissent être exaucées, si l'on admet que « cet univers est un animal unique qui contient en lui tous les animaux; il a une âme unique qui va dans toutes ses parties, dans la mesure où les êtres qui sont en lui sont ses parties; or tout être, dans toute la région du sensible, est une partie de l'univers; il n'en est qu'une partie, en tant qu'il a un corps; et, en tant qu'il a une âme, il en est une partie pour autant qu'il participe à l'âme de l'univers; les êtres qui ne participent qu'à cette âme ne sont que des parties de l'univers; mais les êtres qui participent à une autre âme, ont par là même le privilège de n'être pas exclusivement des parties de l'univers »[2]. Aussi, en chacun des êtres qui le composent, se répercute l'action de tous les autres. Tout se tient. Tout est dans tout et l'univers est « un tout sympathique à lui-même ». Voilà ce qui explique l'efficacité des prières : elle n'est autre chose que l'expression de la mutuelle liaison de tous les êtres au sein du tout [3].

On voit par là combien, avec Plotin, nous sommes loin de la Providence personnelle d'Augustin. On le voit mieux encore, si l'on envisage ces conséquences directes du système plotinien que sont les pratiques théurgiques, par lesquelles saint

1. *Ibid.*, 31, p. 137 : « Il ne faut pas non plus attribuer à une décision volontaire et réfléchie ni à des raisonnements dans l'univers ou dans les astres, les événements qui arrivent aux êtres placés au-dessous d'eux. Il est absurde d'admettre que ces êtres supérieurs fassent en sorte que certains hommes deviennent voleurs, d'autres recruteurs d'esclaves, perceurs de murailles ou sacrilèges, d'autres enfin lâches ou efféminés, infâmes dans leur conduite ou dans leurs passions. Ce ne sont pas des dieux, ce ne sont même pas des hommes de vertu moyenne, bien plus ce n'est personne qui agirait ainsi et produirait des vices, dont il ne retire pas le moindre avantage ».

2. *Ibid.*, 32, p. 137.

3. C'est pourquoi il ne faut pas rendre les dieux responsables de l'efficacité des vœux des méchants. Ils ne les exaucent pas plus qu'ils n'exaucent la prière des justes.

Augustin nous dit que Porphyre a réussi à er Apulée en impiété[1]. En effet, si la providence n'est pas une pensée personnelle, mais cette sorte de sympathie universelle ou d'âme unique, qui, sous la forme des lois cosmiques ou du déterminisme, relie entre eux tous les êtres de l'univers, on doit admettre qu'il est possible d'agir par la magie sur l'âme de l'animal unique ou les esprits en lesquels elle se manifeste. Ainsi, alors que pour Augustin, la religion est chose personnelle et intérieure, parce qu'elle s'adresse à un Dieu personnel, pour Porphyre, — ultime développement de l'animisme plotinien, — la religion n'est plus que l'art de capter les forces anonymes, diffuses dans le Tout indistinct.

Qu'une telle doctrine soit incompatible avec la notion de péché personnel, c'est l'évidence même, s'il est vrai que, pour elle, la destinée individuelle résulte uniquement de son rapport à la force cosmique. Le système de Plotin laisse subsister la spontanéité, mais ne peut s'accommoder de la liberté. Or, sans liberté, pas de péché. C'est un des points sur lequel saint Augustin a insisté avec le plus de force. Aussi, pour lui, les maux de l'univers ne peuvent être naturels, alors qu'ils doivent l'être et le sont pour Plotin. Ils ne sont pas nécessaires pour Augustin; ils le sont pour Plotin. Sans eux, l'ordre, pour Augustin, serait beaucoup plus parfait; sans eux, pour Plotin, l'ordre ne serait pas. Pour Plotin, les maux et le péché ne rentrent pas dans l'ordre : ils y sont, ils en font partie nécessairement et le composent. Pour saint Augustin, ils troublent l'ordre, parce qu'ils n'en font pas naturellement partie, et, s'ils y rentrent, c'est en y jouant un rôle accidentel, non essentiel. Aussi, l'Incarnation et la Rédemption ont un sens pour Augustin. Pour Plotin, elles sont inintelligibles.

Ainsi, quelle que soit l'importance — et elle est grande — des emprunts matériels de saint Augustin à la doctrine plotinienne de la Providence, on peut affirmer sans hésitation que la ressemblance des deux doctrines est toute superficielle. Il semble que ce qu'Augustin a trouvé chez Plotin, ce soit, avec un grand nombre d'images et de comparaisons ingénieuses,

1. *De civitate Dei*, l. X, c. XXVII.

quelques thèmes tellement abstraits qu'ils pouvaient s'accommoder de contextes très différents. En les adoptant, c'est très consciemment, croyons-nous, qu'il les transposait du sens plotinien au sens chrétien, d'après une méthode qu'il a expliquée avec une clarté parfaite : « Quant aux thèses vraies et compatibles avec notre foi que ceux que l'on nomme Philosophes, surtout Platoniciens, ont pu parfois énoncer, non seulement il ne faut pas les redouter ni les écarter, mais plutôt les leur reprendre pour notre usage, comme on reprend son bien à d'injustes possesseurs. De même que les Israélites eurent raison d'utiliser pour le service de Dieu les vases précieux et les ornements d'or et d'argent dont les Égyptiens se servaient pour un usage idolâtrique, de même toutes les doctrines des Gentils, à côté de bien des points superstitieux ou grandement erronés, dont il faut soigneusement se garder, comportent et des vérités rationnelles et des préceptes moraux où brille la lumière de la vérité. Cet or précieux, qu'ils tiennent de Dieu et qu'ils offrent aux fausses divinités, c'est notre devoir de le leur reprendre, pour le consacrer au service du vrai Dieu, comme d'ailleurs l'ont fait Cyprien et Lactance, Victorin, Optat et Hilaire » [1]. C'est ainsi qu'avec Plotin, une deuxième fois, grâce à Augustin, les dépouilles de l'Égypte vinrent enrichir le temple du Seigneur.

1. *De doctrina christiana* (écrit en 397), l. II, c. XL, 60, t. III, 75 c : « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Egyptii... sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare ; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos : quod... ab eis auferre christianus debet ad usum justum praedicandi Evangelii... Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri ?... »

R. JOLIVET.

Lyon.

BIBLIOGRAPHIE

Nous citons dans une première partie les ouvrages qui concernent le problème du mal dans la philosophie de saint Augustin, ainsi que quelques ouvrages consacrés à certains points d'histoire que nous avons touchés incidemment; dans une deuxième partie, nous citons les travaux qui concernent plus spécialement les relations de saint Augustin et de Plotin. — Ces listes sont loin d'être complètes, et nous ne donnons que les ouvrages les plus utiles à consulter.

I. LE PROBLÈME DU MAL.

ALES (A. d'). Art. *Liberté, Libre arbitre,* dans *Dict. Apol. de la foi cathol.*, cahier II, col. 1852-1855, Paris, Beauchesne.

Id. Art. *Prédestination*, *ibid.*, cahier XIX, 205-216.

Id. Art. *Providence, ibid.*, cahier XX, 435-445.

BARDY (G.). Art. *Manichéisme*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, col. 1841-1895.

BATIFFOL. *Le catholicisme de saint Augustin,* 2 vol., Paris, 1920.

BENEDICTINI Congregationis S. Mauri. *Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, ex ejus potissimum scriptis concinnata*, au tome XI des Œuvres, col. 133 à 868, Paris, 1838.

BERTRAND (L.). *Saint Augustin*, Paris, 1913.

BLONDEL (M.). *L'Action,* Paris, 1893.

BORGESE (M. P.). *Il problema del Male in S. Agostino*, Palermo, 1921.

BOYER (Ch.). *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin,* Paris, 1921.

CHEVALIER (J.). *La notion du Nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* Paris, 1915.

Id. *Bergson,* Paris, 1926.

DIES. *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, 1927.

DUCHESNE (L.). *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris, 1911.

GOUHIER (H.). *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926.

Id. *La vocation de Malebranche*, Paris, 1926.

HATZFELD. *Saint Augustin*, Paris, 1897.

JACQUIN (M.) *La question de la Prédestination aux Ve et VIe siècles. Saint Augustin*, dans *Rev. d'Hist. ecclés.*, 1924.

KOLB. *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, Freiburg in B., 1908.

LABRIOLLE (P. de). *Saint Augustin. Confessions. Texte et traduction*, avec introduction et notes, 2 vol., Paris, 1925 et 1926.

LINDAU (H.). *Augustins geschichtliche Stellung*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, Gotha, 1918.

MARÉCHAUX (B.). *La nécessité de la grâce d'après saint Augustin*, dans *La Vie spirituelle*, t. XV, pp. 679 sq., Saint-Maximin, 1927.

MARTIN (J.). *Saint Augustin*, Paris, 1901.

MASSON (E.). Art. *Mal*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX, col. 1679-1704.

MAUSBACH. *Die Ethik des Hl. Augustinus*, 2 vol., Freiburg in B., 1909.

NOURRISSON. *La Philosophie de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1865.

PHILIPS (G.). *La raison d'être du Mal d'après saint Augustin*, Louvain, 1927.

PORTALIE (E.). Art. *Augustin* dans *Dictionnaire de Théol. cath.*, t. I, col. 2268-2472.

RICKABY. *Remarks on Augustinianism*, dans *The Month*, Londres, 1921 (pp. 223-228).

RIVIÈRE (J.). *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1915.

ROLAND-GOSSELIN (B.). *La Morale de saint Augustin*, Paris, 1925.

SCIPIO (K.). *Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre vom Uebel*, Leipzig, 1886.

TIXERONT (J.). *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1912.

UEBERWEG. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, *der patristischen und Scholastischen Zeit*, 10e éd., Berlin, 1915.

II. SAINT AUGUSTIN ET LE NÉO-PLATONISME.

ALFARIC (Pr.). *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du Manichéisme au Néo-platonisme*, Paris, 1918.

BECKER (H.). *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908.

BOISSIER (G.). *La conversion de saint Augustin*, dans *Rev. des Deux Mondes*, 1er janvier 1888.

Id. *La fin du paganisme*, Paris, 1898.

BOUILLET (M.-N.). *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol., Paris, 1857-1861.

BOYER (Ch.). *Christianisme et Néo-platonisme, dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920.

Brehier (E.). *Plotin. Ennéades. Texte et traduction, avec introductions et notes*, Paris, 1924-1927 (seulement les quatre premières Ennéades).

Id. *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928.

Grandgeorge (L.). *Saint Augustin et le Néo-platonisme*, Paris, 1896.

Gros (H.). *La conversion de saint Augustin*, dans *La Vie spirituelle*, 1926, t. XIV, p. 1-18; 66-88; 189-201. T. XV, p. 15-55.

Kalin (B.). *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920.

Lebreton (J.). *Les origines du dogme de la Trinité*, 2e éd., Paris, 1910.

Legrand (G.). *Saint Augustin au lendemain de sa conversion*, dans *Rev. néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1911, pp. 366-387.

Mancini (G.). *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neo-platonici*, Naples, 1919.

Martin (J.). *Saint Augustin à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion*, dans *Ann. de philosophie chrétienne*, déc. 1898 et janv. 1899, Paris.

Momtgoméry (W). *St Augustine. Aspects of his life and thought*, Londres, 1914.

Mondadon (L. de). *Les premières impressions catholiques de saint Augustin*, dans *Études*, 20 mai et 5 juin 1909, Paris.

Müller (H. F.). *Dionisyos, Proklos, Plotinos, ein historischer Beitrag zur neuplatonisches, Philosophie*, dans *Beiträge zur geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XX, heft. 3-4, Münster in W., 1926.

Naville (H. A.). *Saint Augustin. Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à son ordination*, Genève, 1872.

Picavet (F.). *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1913.

Id. *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, dans *Annuaire des Hautes-Études, sect. des sc. relig.*, Paris, 1917.

Ravaisson. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837-1846.

Rodier (G.). Art. *Plotin*, dans la *Grande Encyclopédie*.

Thimme (W.). *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung », 386-391*, Berlin, 1908.

Zeller (E.). *Die Philosophie der Griechen*, 3er Theil. 2e Abt., pp. 520-687, Leipzig, 1903.

R. J.

LA PREUVE DE DIEU AUGUSTINIENNE

Saint Augustin a parlé un grand nombre de fois de l'ascension de l'esprit de l'homme vers son Dieu. Il se sert dans ces passages de termes simples et clairs, qu'il semblerait qu'on eût dû bien entendre. Et cependant on y a découvert les sens les plus divers, les plus opposés. Tel a prétendu qu'Augustin ne démontrait pas l'existence de Dieu, mais se contentait sur ce point de l'enseignement de la foi[1]. D'autres, en assez grand nombre, se refusent à reconnaître dans la philosophie augustinienne une démonstration proprement dite de l'existence de Dieu : il s'agirait bien plutôt d'une analyse par laquelle on prendrait conscience de la connaissance innée ou du moins naturelle et spontanée que l'âme a de Dieu. Parmi ces interprètes, il faut citer tout d'abord Malebranche, qui croyait malgré des différences secondaires, à l'identité de son système avec celui d'Augustin et qui écrivait : « Il n'y a que Dieu que nous voyons d'une vue immédiate et directe[2] ». Ou encore : « Il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit. Ainsi, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente »[3].

C'est de l'ontologisme, s'il en est quelque part. Sans doute Malebranche explique que « les esprits ne voient point la

1. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*. Paris, 1896, pp. 58-59.

2. *Recherche de la vérité*, l. 3, ch. 7, n. 2.

3. *Recherche de la vérité*, livre 3e, chap. 6. — Malebranche passe aussitôt à démontrer que cette hypothèse correspond à la réalité. — M. GOUHIER explique que Malebranche ne connaissait guère directement saint Augustin : « L'augustinisme que Malebranche a connu, c'est celui de la *Philosophia christiana*; entre saint Augustin et Malebranche, il y a Ambrosius Victor; si nous voulons remettre dans leur contexte les citations d'Augustin qui parsèment l'œuvre de Malebranche, ce ne sont pas les œuvres de saint Augustin qu'il faut ouvrir, mais le recueil où Malebranche les a lues. » *La philosophie de Malebranche*. Paris, 1926, p. 284.

substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles[1] », et que « ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de le voir non selon son être absolu, mais relativement aux créatures ou en tant qu'elle en est représentative[2] ». Mais il suffit pour qu'une doctrine appartienne à l'ontologisme qu'elle affirme une connaissance immédiate et directe de la substance divine, même si cette substance n'est atteinte qu'en tant qu'elle est représentative, à la façon d'un miroir où l'on ne verrait que ce qu'il reproduit[3]. Et de plus, la restriction de Malebranche se rapporte à la vision des choses en Dieu : mais, selon ce philosophe, Dieu est connu par lui-même et l'on peut dire que l' « on voit Dieu dès cette vie, quoique d'une manière fort imparfaite »[4]. Il n'y a donc pas à reviser le procès de l'ontologisme de Malebranche, bien que certains auteurs[5] se soient efforcés de l'en excuser. Si Malebranche avait seulement voulu dire que l'homme est uni à Dieu par la raison[6], il ne dirait rien de plus que saint Thomas. Or, si plusieurs ont déjà tant de peine à mettre d'accord avec les conclusions de saint Thomas tant de phrases de saint Augustin, incontestablement moins déterminées que celles de Malebranche, il est vraiment impossible de réduire le grand oratorien à l'orthodoxie thomiste[7]. En tout cas, voici comment le guide de

1. Même chapitre.
2. *10me Éclaircissement*, réponse à la 4e objection.
3. La comparaison est de Malebranche.
4. *Ibid.*, réponse à la 4e objection.
5. Voir en particulier M. Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, ch. 4, pp. 319 et sqq.
6. Gouhier, p. 320 : « *voir Dieu* signifie la même chose qu'*être uni à Dieu par la raison* ».
7. Le R. P. Zacharie Van de Woestyne, O.F.M., que j'avais accusé de restreindre à l'excès, quant à l'extension, le terme d'ontologisme (« Gregorianum », 1926, p. 271), et qui s'est expliqué dans un intéressant article de l' « Antonianum » (1928, pag. 33-64, *Notio ontologismi*), admet volontiers que Malebranche ait été ontologiste, ainsi que ceux qu'on a l'habitude d'appeler de ce nom, mais il prétend que la doctrine de la vision immédiate de Dieu n'aurait pas suffi à le faire tel : il a fallu y ajouter l'occasionnalisme, c'est-à-dire la thèse que Dieu seul agit. Mais je ne vois pas pourquoi du seul fait qu'une doctrine s'est trouvée historiquement soutenue en même temps qu'une autre, qui en est une conséquence assez légitime, on ne pourrait plus ou l'on ne devrait plus la définir sans cette autre. Dire qu'on voit Dieu, et dire que Dieu seul agit, sont deux choses vraiment distinctes; et l'usage est bien établi, comme on le voit dans l'article même du P. V. de Woestyne, soit parmi les auteurs, soit dans les documents ecclésiastiques officiels, de donner le nom d'ontologisme, sans plus, aux systèmes qui prétendent que nous voyons Dieu. Voir l'importante étude de J. Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à*

Malebranche, l'Ambrosius Victor, fait parler saint Augustin : « Adhuc tamen ad ipsam Dei visionem hominem post lapsum assurgere posse per creaturas a quibus admonetur seu excitatur ad intuendum Deum, et in quarum consideratione mentis oculum prius exercet, ut inde sanior factus atque vegetior, increatam lucem postea facilius possit conspicere, huncque verborum istorum esse sensum, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* »[1].

Comme Malebranche et les ontologistes, le docteur allemand Johannes Hessen, auteur d'une série d'ouvrages ou d'opuscules sur saint Augustin qui ont fait quelque bruit[2], attribue à saint Augustin la doctrine de la vision immédiate et intuitive comme connaissance principale de Dieu dans l'ordre naturel[3].

Toute différente serait l'interprétation de quelques auteurs, qui admettent, comme Dom Butler[4], par exemple, qu'Augustin, dans des cas assez rares de contemplation mystique, a cru jouir d'une véritable intuition de la divinité. Ces cas, en effet, ne sont plus ceux de la connaissance ordinaire, mais ils sont tout entiers réglés par la munificence des dons divins. Si même l'on restreignait ces cas à la vision de Moïse et au transport de saint Paul, en se gardant de les étendre aux propres expériences de saint Augustin, on exprimerait fidèlement, croyons-nous, la pensée du saint docteur.

Le plus grand nombre des auteurs se refusent à trouver dans saint Augustin l'enseignement d'une vision immédiate de Dieu dans la connaissance naturelle. Cependant, même chez

Louvain, dans « Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie », t. 5, année 1924, pag. 41-150, en particulier p. 98.

1. A. Martin, *Philosophia christiana*, éd. de 1671. Titre du ch. L-LI, p. 262, cité par Gouhier, *Ibid.*, p. 292.

2. *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster i. W., 1916; — *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1919; — *Der augustinische Gottesbeweis*, Münster i. W., 1920; — *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1921.

3. Voici, entre autres, une de ses affirmations : « Aus der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der Seele, ergibt sich nun für Augustin die *unmittelbare Erkenntnis Gottes* durch die Seele. Die göttliche Wahrheit, die im innern des Menschen wohnt, bietet sich seinem geistigen Blicke dar und wird von ihm unmittelbar wahrgenommen, ähnlich wie das Licht vom leiblichen Auge », *Die unmittelb. Gotteserk.*, p. 20. Le Dr Hessen, à côté de cette vision immédiate, laisse subsister une certaine connaissance médiate. Lui aussi, il restreint le sens du mot ontologisme, qu'il n'applique guère qu'au système de Gioberti, *ibid.*, p. 46 sqq.

4. Dom Butler, *Western Mysticism*, 2e éd. London, 1927, pag. 87.

eux, on constate une grande variété d'interprétation de l'ascension augustinienne vers Dieu. Plusieurs distinguent deux sortes d'arguments dans les textes augustiniens : les uns rappelleraient les arguments classiques de l'existence de Dieu fondés sur la contingence ou l'ordre du monde; les autres exposeraient une preuve proprement augustinienne. Et cette preuve augustinienne n'est pas comprise de même par tous. Certains même semblent y reconnaître une certaine connaissance immédiate qu'ils distinguent d'une véritable intuition plutôt peut-être dans leur intention et dans leurs paroles qu'en réalité[1].

On saisit d'ailleurs aisément que l'intelligence du mode de la connaissance, c'est-à-dire l'intelligence de l'illumination augustinienne, soit obscurcie par les discussions et les hésitations sur l'objetde la connaissance. L'illumination se rapporte directement à la manière dont s'opère la connaissance et non au terme qu'elle atteint. Mais si l'on comprend mal la doctrine quant au terme qu'elle assigne à notre connaissance, on sera forcément amené à modifier en proportion la théorie des causes qui nous conduisent à ce terme. Plus on fait aboutir la connaissance proche d'une vision intuitive, et plus on tend à faire cette connaissance passive, à restreindre l'activité de l'intelligence. Et réciproquement, plus on limite l'activité de notre intellect, pour la suppléer en tout ou en partie par l'action divine, et plus, du moins en bonne logique, on doit tendre à faire de Dieu lui-même, à quelque degré du moins, l'objet immédiat de la connaissance naturelle. Comme toutefois les deux questions sont de soi distinctes, nous ne considérerons directement dans ces pages que la preuve de Dieu, et nous négligerons les controverses qui portent d'emblée sur l'illumination. Par exemple, quand Mgr Grabmann écrit : « D'un regard d'ensemble sur les textes augustiniens, on rapporte l'impression que l'âme raisonnable comme telle n'est pas encore armée suffisamment pour voir les réalités intelligibles, mais que seulement par un contact avec les raisons éternelles, avec la lumière divine incréée,

1. C'est du moins ce qui nous paraît à craindre dans les ouvrages, d'ailleurs remarquables, de Geyser, *Augustin und die phenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster, 1923 et de Kälin, Die *Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920. — Cf. « Gregorianum », 1925, p. 450 sqq.

contact qui n'implique d'ailleurs aucune vision immédiate de Dieu, une lumière rayonne dans l'âme et la rend capable de voir les réalités intelligibles, d'atteindre à la vérité, à la certitude, de connaître Dieu[1] » : il doit simplement dans notre présent problème être rangé parmi ceux qui rejettent l'interprétation ontologiste des textes d'Augustin, quoi qu'on puisse penser de cette conception de l'illumination[2]. Ainsi, M. Gilson, qui suit d'assez près le R. P. Kälin pour interpréter l'illumination augustinienne, n'en écrit pas moins très fermement : « De quelque point de vue qu'on la considère, l'illumination augustinienne ne saurait être interprétée comme une intuition du contenu des idées de Dieu[3] ». Le Dr Kälin lui-même est à ranger parmi les interprètes qui rejettent la vision intuitive dans notre connaissance naturelle de Dieu. Il veut sans doute que cette connaissance soit immédiate, communiquée par Dieu en quelque sorte. Mais, en fin de compte, une connaissance peut être immédiate, non discursive, et n'être pas pour autant intuitive ni directe. Tous ces auteurs donc s'entendent sur le terme que fait atteindre l'illumination, et ils s'entendent aussi sur ce point avec les nombreux interprètes qui ont, plus qu'ils ne le font eux-mêmes, rapproché la doctrine d'Augustin de celle de saint Thomas. Les divergences qui subsistent ne portent que sur la manière de comprendre le mode de l'illumination. Nous sommes cependant persuadé, tant les deux problèmes sont liés, que le désaccord sur le second cesserait ou s'atténuerait, si l'on venait à s'entendre mieux encore sur le

1. « Man gewinnt aus einer Gesamtbetrachtung der augustinischen Texte den Eindruck, dass die vernünftige Seele als solche noch nicht genügend ausgerüstet sei, um die Wahrheiten zu erkennen, die intelligiblen Realitäten zu schauen, sondern dass durch einen allerdings kein unmittelbares Gottesschauen bedeutenden Kontakt mit den rationes aeternae, mit dem ungeschaffenen göttlichen Licht in die Seele ein Licht eingestrahlt werde, durch welches die Seele zum Schauen der intelligiblen Realitäten, zur Wahrheits — und Gewissheits-erkenntnis und zur Gotteserkenntnis befähigt werde ». *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntniss nach Augustinus u. Thomas von Aquin*, Münster in Westfalen, 1924, pp. 18-20.

2. Cette conception, qui fut celle de quelques docteurs du moyen âge, et particulièrement de Mathieu d'Aquasparta, a seulement l'inconvénient, du point de vue qui nous occupe ici, de laisser peut-être une fenêtre ouverte à cet ontologisme qu'on chasse par la porte : le rayon supplémentaire qui naît d'un contact avec la Lumière increéée, et qui fait voir les vérités intelligibles, ne sera-t-on pas tenté de le prendre encore pour quelque chose de divin, directement connu ?

3. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 113.

premier, je veux dire sur la nature des conquêtes que fait l'esprit dans son ascension vers Dieu, en un mot, sur le sens de la preuve de Dieu augustinienne. En tout cas, à bien saisir ce sens, on élimine à tout jamais la tentation de faire Augustin ontologiste. Et c'est plus qu'il ne faut pour justifier notre étude.

Mais peut-on espérer saisir la pensée d'Augustin? N'est-ce pas un fait qu'on rencontre chez lui une double série de textes? Les uns parlent, pour l'homme d'ici-bas, de vision, d'intuition, de contemplation, de fruition de Dieu. Les autres attestent que nous ne connaissons Dieu que par les créatures, dans un miroir, en énigme, que nous l'ignorons plutôt que nous ne le connaissons. N'en serons-nous pas réduits à ignorer la vraie pensée d'Augustin ou à douter même que ce pénétrant génie l'ait bien connue lui-même[1]? Faut-il se résigner à dresser indéfiniment les unes en face des autres des listes de textes qui ne semblent pas s'accorder, dont les uns invoquent l'intuition et les autres l'excluent? Et l'on n'a point la ressource de tout résoudre par la chronologie : c'est à toute époque, à des nuances près, qu'on rencontre des phrases utilisables pour les deux thèses. Il semble pourtant qu'une autre méthode s'impose ou du moins qu'une autre ambition est permise : ne serait-il pas possible d'ordonner ces textes épars? Leur discordance ne naîtrait-elle pas de leur isolement même? N'existe-t-il pas un arrangement dans lequel ils sont tous nécessaires, chacun à sa place, et grâce auquel ils ne se combattent plus, mais s'éclairent, s'expliquent, s'exigent réciproquement et concourent à l'organisation d'un système, dont l'intelligibilité éclate au regard? On voit du moins notre intention dans les pages qui suivent : retrouver les étapes augustiniennes de l'ascension vers Dieu et voir à quel degré se rapporte chacune des locutions familières d'Augustin. Nous obtiendrions ainsi un sens « dans lequel toutes les pensées de notre auteur s'accorderaient » : c'est dire que nous tiendrions le sens véritable. Et sans doute, le profit en serait grand, plus qu'on ne peut dire : saint Augustin philosophe est tellement supérieur au rang que la plupart lui concèdent aujourd'hui!

1. KÄLIN écrit que saint Augustin n'est point parvenu lui-même à une vue pleinement satisfaisante du mode de l'illumination. *Op. cit.*, p. 60.

*
* *

Le grand docteur, qui est souvent un auteur difficile, mais point du tout un auteur obscur, a lui-même grandement facilité notre tâche. Quand il s'élève à Dieu, il suit manifestement une méthode, et cette méthode il l'a livrée, non pas une fois seulement, mais dans toute une série de textes où on la retrouve plus ou moins détaillée, mais certainement identique. La voici nerveusement ramassée : « L'esprit humain, qui juge des choses visibles, peut reconnaître qu'il est lui-même meilleur que toutes les choses visibles. Il est cependant sujet au changement, puisqu'il n'a pas toute la sagesse et qu'il peut progresser vers elle : il découvre donc que la vérité immuable est au-dessus de lui : et adhérant à elle, selon qu'il est dit « Mon âme a adhéré à toi », il devient heureux, trouvant à l'intérieur de lui-même le Créateur et le Seigneur de toutes les choses visibles elles-mêmes, ne cherchant pas ce qui est visible à l'extérieur, fût-ce les corps célestes, car cela on ne le trouve pas, ou on ne le trouve qu'avec beaucoup de fatigue et sans fruit, si par la beauté de ce qui est au dehors on ne trouve pas l'artiste qui est au-dedans, et qui produit d'abord dans l'âme les beautés supérieures et puis dans le corps les beautés inférieures[1] ». Ainsi donc, l'ascension vers Dieu s'opère par degrés : on part de la connaissance des choses visibles, c'est-à-dire sensibles; puisqu'on ne se contente pas de les regarder avec les yeux du corps, mais qu'on porte à leur sujet des jugements, on possède donc en soi une nature qui leur est supérieure; cette nature pourtant n'est pas la réalité suprême, car elle est imparfaite et capable de progrès; mais si elle progresse, c'est donc en recevant de ce qui est au-dessus d'elle, et qui est immuable ; et le bonheur consiste

1. « Mens enim humana de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem : atque adhaerens post ipsam, sicut dictum est : Adhaesit anima mea post te, beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum ; non quaerens extrinsecus visibilia, quamvis caelestia ; quae aut non inveniuntur, aut cum magno labore frustra inveniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine, inveniatur artifex qui intus est, et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur ». *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 45, n. 1. Migne, t. 40, col. 28-29.

à s'attacher à cet immuable, d'où toute beauté découle, d'abord en l'âme, et puis dans les choses sensibles.

Le même itinéraire est tracé dans un célèbre passage du *De vera religione :* pour s'élever aux choses supérieures, il faut se demander pourquoi les choses visibles nous plaisent, voir que c'est à cause de leur unité, constater que notre esprit connaît l'unité, et enfin comprendre que l'unité sur laquelle se règlent tous les esprits des hommes se trouve hors de l'espace et qu'elle est cependant en tout lieu agissante[1]. Par le même chemin encore, l'évêque d'Hippone s'efforce de conduire ses auditeurs en commentant le verset 4 du ps. 41 : *Ubi est Deus tuus?* « Que ferai-je pour trouver mon Dieu? Je considérerai la terre : elle a été faite. Certes, elle est grande la beauté des terres : mais elle vient d'un artiste. Je reviens en moi-même et j'examine qui je suis, moi qui fais cette recherche... J'ai loué la terre : je l'avais connue par mes yeux... Les yeux sont les membres de la chair, mais ils sont les fenêtres de l'esprit... L'esprit doit avoir un objet à voir par lui-même... Et certes pour se voir lui-même, il ne demande point l'aide des yeux du corps... Cet esprit cherche une réalité qui soit Dieu... Il cherche une vérité immuable, une substance sans imperfection. L'esprit n'est point tel lui-même : il est imparfait, il progresse... Cette mobilité ne se trouve pas en Dieu... Cherchant donc mon Dieu dans les choses visibles et corporelles, et ne le trouvant pas; cherchant sa substance en moi-même comme s'il était d'une nature semblable à la mienne, et ne l'y trouvant pas, je sens que mon Dieu est quelque chose au-dessus de mon âme[2] ». Dans les *Confessions,* saint Augustin se représente lui-même faisant pour la première fois cette ascension : d'abord il dépasse les choses sensibles, puis : « Et par suite averti de revenir en moi-même, je suis entré dans mon intérieur, sous votre conduite... Je suis entré et j'ai vu de l'œil de

1. *De vera Religione*, cap. 31-32. « Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat; praestare autem sibi naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest ». *De vera religione,* cap. 31-32, n. 57, Migne, t. 34, col. 147.

2. « Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non inveniens; quaerens eius substantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inveniens; aliquid super animam esse sentio Deum meum ». *In ps. 41,* nn. 7-8, Migne, t. 36, col. 467-469.

l'âme, quel qu'il soit, et au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon esprit, une lumière immuable[1] ». C'est ce procédé que saint Augustin voit indiqué dans le texte de saint Paul : « Ses perfections sont appréhendées par l'intelligence depuis le commencement du monde par le moyen des choses qui ont été faites[2] ».

Le point de départ d'Augustin, quand il suit en entier son itinéraire vers Dieu, se trouve donc dans les objets sensibles. Mais pourquoi est-ce un point de départ? D'où vient que l'esprit humain ne s'en tienne pas à la considération de ces choses visibles? Par quelle force est-il mis en mouvement et engagé à la recherche d'une autre réalité? Il y a là une dialectique dont il nous faut avant tout saisir le secret. La raison qui fait avancer l'esprit et le pousse de découverte en découverte, c'est proprement le principe qui soutient la preuve de Dieu. Or, il nous semble que cette raison n'est point obscure dans les textes d'Augustin.

On se tromperait à coup sûr si l'on essayait de confondre ce principe dialectique avec l'idée de Dieu. Sans doute, Augustin, qui aime à traiter les problèmes tels qu'ils se posent dans le concret, suppose d'ordinaire une certaine définition de Dieu, qu'il prend dans le domaine commun. Mais cette définition seule n'expliquerait pas qu'il se mît en marche. Par exemple, dans le *De libero arbitrio*, il se détermine d'abord à appeler Dieu l'être qui sera supérieur aux autres et qui lui-même n'aura pas de supérieur. Mais cette définition donnée, notre question reste entière : pourquoi l'esprit cherche-t-il Dieu, et pourquoi le cherche-t-il au-dessus du monde sensible? Quel principe le pousse?

Si importante, si décisive même, en quelque sorte, qu'en soit la raison, il faut la dire sans plus attendre : le philosophe d'Hippone est mû par le principe de causalité, et il le déclare bien clairement : « L'âme humaine expérimente donc d'abord par les sens du corps ces choses qui ont été faites et elle en

1. « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te... et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem ». *Confess.*, lib. 7, c. 60. Migne, 32, col. 742.
2. *Rom.* I, 10. Cf. *In psalm.* 45, n. 8, Migne, t. 36, col. 469; *De Gen. ad litt.*, l. 2, c. 8, n. 17, Migne, t. 34, col. 270; *Confes.*, *loc. cit.*

prend quelque connaissance, à la mesure de l'infirmité humaine ; et ensuite elle cherche leurs *causes*, s'efforçant de les atteindre là où elles demeurent comme principes immuables dans le Verbe de Dieu, et par là même de saisir par l'intelligence, au moyen de ce qui a été fait, sa nature invisible[1] ». Que l'on dise, si l'on veut, que ces causes, qui sont contenues dans la nature invisible du Verbe de Dieu, ne sont pas atteintes par le raisonnement, mais par une vision directe : ceci est une autre question, qui appartient à une autre étape, et nous y viendrons ; mais on doit reconnaître à tout le moins que c'est un raisonnement, suscité et soutenu par le principe de causalité, qui a invité à la recherche des idées créatrices : connaissant les choses visibles, on s'enquiert de leurs causes : on pense donc qu'elles en exigent. Et d'ailleurs cette exigence, Augustin la décrit et la démontre. Rencontrant ce vœu de l'Écriture que toutes les créatures louent le Seigneur, il explique comment la terre inanimée peut rendre cette louange : « La beauté de la terre est comme la voix de la terre muette. Tu réfléchis et tu vois cette beauté de la terre, tu vois sa fécondité, tu vois son énergie, comment elle conçoit la semence, comment si souvent elle produit ce qu'on n'a pas semé : tu vois cela, et en le considérant, en quelque sorte tu interroges la terre : ton examen même l'interroge. Et quand tu l'as examinée avec admiration, que tu l'as sondée et que tu as découvert en elle une grande force, une grande beauté, un pouvoir merveilleux, *comme elle ne pourrait pas en elle-même et d'elle-même avoir un tel pouvoir*, aussitôt tu viens à comprendre qu'elle n'a pas pu exister par sa propre vertu, mais par celle de Dieu son créateur. Et ce que tu trouvais en elle, c'était la voix de sa louange, te faisant exalter le Créateur. N'est-ce pas qu'à considérer toute la beauté du monde, cette beauté te répond d'une voix : Ce n'est pas moi qui me suis faite, c'est Dieu qui m'a faite[2] ».

1. « Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit ; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere ». *De Genesi ad litteram*, lib. 4, c. 32, n. 49. Migne, t. 34, col. 316-317.

2. « Vox quaedam est mutae terrae, species terrae. Attendis et vides eius speciem, vides eius fecunditatem, vides eius vires, quomodo concipiat semen, quomodo plerumque afferat quod non est seminatum ; vides et consideratione

On s'élève donc de la terre à Dieu parce que la terre n'a pas pu venir à l'existence par elle-même : sa cause est un être supérieur, Dieu. Peut-être ici Augustin pense-t-il surtout à l'intelligence que supposent l'ordre, la beauté; l'intelligence, dont la terre est dépourvue. Mais, ce qui nous importe, c'est que le passage s'accomplisse par la causalité. C'est aux exigences de la causalité qu'obéit la raison lorsqu'elle monte de l'univers corporel au monde spirituel des idées créatrices : « Que l'homme s'accoutume à trouver dans les choses corporelles les vestiges des spirituelles, mais cependant, lorsque, guidé par la raison, il s'élève pour atteindre la vérité immuable par laquelle ces choses ont été faites, qu'il se garde de transporter dans les degrés suprêmes ce qu'il dédaigne déjà dans les inférieurs[1] ». Des êtres dans lesquels est manifeste un art, qu'ils n'ont point fait, ne peuvent venir que d'un être supérieur, qui soit artiste. « Interroge toutes choses, et vois si dans leur langage elles ne te répondent pas en quelque sorte : c'est Dieu qui nous a faites. La même question, de grands philosophes l'ont aussi posée, et à l'art ils ont reconnu l'artiste[2] ». Et comment passe-t-on de l'art à l'artiste, si ce n'est en vertu du principe de causalité? L'action de ce principe est en ce cas si naturelle, et si inévitable, que même si saint Augustin ne l'eût pas *explicitement* reconnue et indiquée, il faudrait supposer qu'il l'a admise. Certains semblent vraiment trop croire qu'il faille être péripatéticien jusqu'aux moelles pour avoir l'idée de cause, et pour s'en servir. C'est parce qu'il est changeant que le monde réclame une cause, c'est parce qu'il est ordonné qu'il exige comme cause la source de la beauté : « Sans parler de la voix des

tua tamquam interrogas eam; et ipsa inquisitio interrogatio est. Cum autem inquisieris admirans et perscrutatus tueris, et magnam vim, magnam pulchritudinem, praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset; continuo tibi venit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore. Nonne considerata universa pulchritudine mundi huius, tamquam una voce tibi species ipsa respondet : Non me ego feci, sed Deus? » *Enarrat. in ps.* 144, n. 13, Migne, t. 37, col. 1878-1879.

1. « Assuescat in corporalibus ita spiritualium reperire vestigia, ut cum inde sursum versus duce ratione ascendere ceperit, ut ad ipsam incommutabilem veritatem per quam sunt facta ista perveniat, non secum ad summa pertrahat quod contemnit in infimis ». *De Trin.*, lib. 12, c. 5, n. 5. Migne, t. 42, col. 1001.

2. « Interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent, Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt ». *Sermo* 141, c. 2; n. 2. Migne, t. 38, col. 776.

prophéties, le monde lui-même par sa mutabilité, par sa mobilité admirablement ordonnées, et par les formes très belles de tout le visible, proclame silencieusement, en quelque sorte, et qu'il a été fait, et qu'il n'a pu être fait que par Dieu ineffablement et invisiblement grand, ineffablement et invisiblement beau[1] ».

*
* *

Mais ici une question nous arrête, celle peut-être qu'il importe le plus de résoudre pour entrer dans la pensée d'Augustin. Pourquoi ne s'en tient-il pas à cette étape? Pourquoi ne conclut-il pas? Pourquoi cherche-t-il Dieu encore? Si le monde sensible réclame pour auteur un être immuable et parfait, ne sommes-nous pas arrivés jusqu'à Dieu? A quoi bon continuer à discourir, et qu'est-il besoin de poser d'autres intermédiaires, de passer par les sens, par la mémoire, par la raison, par l'intelligence? Serait-ce qu'après avoir donné un argument tiré de l'existence et de l'imperfection du monde visible, l'argument que l'on appelle aujourd'hui cosmologique, notre philosophe passerait à un autre argument, qu'on peut nommer idéologique, et qui s'appuie sur la nature de nos idées? A la vérité, il ne semble pas. L'ascension tout entière avec tous ses degrés, que saint Augustin reprend si souvent d'une façon vraiment identique, forme un unique tout, une seule démonstration. Le sensible, le sens, la raison, la vérité qui est au-dessus de la raison, voilà les étapes nécessaires de l'itinéraire, quand il est tracé avec le souci d'être complet; et lorsque l'une ou l'autre étape est omise, il faut manifestement la sous-entendre. Serait-ce peut-être qu'autre chose est prouver Dieu, et autre chose le trouver? Le néophyte ou l'évêque d'Hippone songerait moins à connaître l'existence de Dieu, qui va de soi, que d'en scruter la nature et de jouir de sa contemplation. Mais comment expliquer alors que l'endroit où il a le plus complètement déroulé tout son itinéraire soit justement celui où il a le plus nettement déclaré

1. « Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat ». *De civit. Dei*, l. 11, c. 4, n. 2. Migne, t. 41, col. 319.

qu'il veut se démontrer l'existence même de Dieu[1]? Et d'ordinaire l'expression qu'il emploie pour indiquer le résultat premier de l'ascension se rapporte à l'existence du degré suprême[2]. Voici donc bien la question : pourquoi devons-nous passer pour trouver Dieu par la considération de nos sens et de notre raison?

Pour arriver plus sûrement à une réponse exacte, relevons d'abord ce qui est manifeste. Saint Augustin veut constater que le sens est au-dessus du sensible. Dans l'échelle de l'être, il est plus haut en perfection. « Par degrés je montais des corps jusqu'à l'âme qui sent par le corps; et de là jusqu'à cette faculté intérieure, à laquelle le sens du corps fait connaître les choses extérieures ; aussi loin que va la puissance des bêtes[3] ». Ou encore : « Laquelle de ces deux choses juges-tu la meilleure? Le sens lui-même ou ce que le sens atteint? — *Évodius.* Le sens évidemment. — *Augustin.* Pourquoi? — *Évodius.* Parce qu'il est meilleur de vivre que d'exister seulement[4] ». Cette raison est bonne, mais Augustin ne s'en contente pas, ou du moins il veut l'approfondir. Il cherche un principe général qui non seulement explique la supériorité du sens sur le sensible, mais encore la supériorité du sens intérieur, qui recueille et compare les diverses sensations, sur les sens extérieurs qui perçoivent seulement la qualité des corps. Voici le principe qu'il pose : ce qui juge est certainement meilleur que ce qui est jugé. Et il fait voir « que ce sens intérieur juge des sens du corps, soit en appréciant leur état d'intégrité et en exigeant d'eux le service normal attendu, de même que les sens du corps jugent des corps, se laissant aller à leur doux contact et rejetant leurs aspérités[5] ». Ainsi donc, voici l'idée de *règle*,

1. *De lib. arb.*, l. 2. Nous avons analysé ce livre dans notre ouvrage, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, chap. 2.

2. V. g. : « Faciliusque dubitarem vivere me quam non *esse* Veritatem ». *Conf.*, lib. 7, c. 10, n. 16.

3. « Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae ». *Conf.*, l. 7, c. 17, n. 23. Migne, t. 32, col. 745.

4. « A. Quid igitur horum duorum melius esse iudicas? Sensum ipsum, an quod sensus attingit? E. Sensum scilicet. A. Quare? E. Quia melius est id quod etiam vivit, quam id quod tantum est ». *De lib. arb.*, lib. 2, c. 5, n. 11, Migne, t. 32, col. 1246-47.

5. « Iam enim, ut opinor, animadvertis quid velim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum et integritatem

de mesure, de tribunal intérieur, qui est introduite comme le fil d'Ariane dans le labyrinthe des êtres pour nous faire découvrir leur hiérarchie naturelle. Ce que doit être le degré inférieur, le degré supérieur le sait; à sa manière, il le proclame et il l'exige; et c'est par cet air d'autorité qu'il se révèle supérieur.

Saint Augustin va maintenant monter d'un échelon, en remarquant en lui-même un juge nouveau dont les sentences portent sur les juges précédents. Il saisit l'esprit qui se prononce sur les données des sens, extérieurs et intérieurs. Cette étape est rarement omise, et en de nombreux textes elle est décrite avec ampleur. La voici d'abord simplement énoncée : « L'esprit humain, qui juge des choses visibles, peut reconnaître qu'il est lui-même meilleur que toutes les choses visibles [1] ». Dans les *Confessions*, après être parvenu au stade qui nous est commun avec les bêtes, Augustin ajoute : « et ensuite je passai à la faculté raisonnante au jugement de laquelle est soumis ce qui est recueilli par les sens corporels [2] ». Quelques années plus tôt, il avait beaucoup insisté sur notre pouvoir de juger les choses sensibles, et il avait distingué avec soin de la simple connaissance ou constatation le *jugement* dont il entendait parler : « Pour connaître, il suffit de voir qu'une chose est ainsi ou autrement; mais pour juger nous ajoutons ce sens que cela pourrait être autrement, comme quand nous disons : « Cela doit être ainsi » ou « cela eût dû être ainsi », « cela devra être ainsi », tout comme les artistes parlent de leurs œuvres [3] ». Par exemple, je juge que deux arcs doivent être égaux : c'est ce qui convient, c'est ce qui est beau, c'est ce qui plaît, et cela parce que c'est un effort vers l'unité [4].

probat et debitum flagitat, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicant, assumente in eis lenem tactum, reiicientesque contrarium ». *Ibid.* n. 12, col. 1247.

1. « Mens enim humana de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem ». *De diversis quaestionibus* LXXXIII, qu. 45, n. 1. Migne, t. 40, col. 28.

2. « Atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur iudicandum quod sumitur a sensibus corporis ». *Conf.*, lib. 7, c. 17, n. 23. Migne, t. 32, col. 745.

3. « Hoc autem interest quod ad cognoscendum satis est ut videamus ita esse aliquid vel non ita : ad iudicandum vero addimus aliquid quo significamus posse esse et aliter; velut cum dicimus : Ita esse debet; aut : Ita esse debuit; aut : Ita esse debebit; ut in suis operibus artifices faciunt ». *De vera religione*, c. 31, n. 58. Migne, t. 34, col. 148.

4. Cf. *ibid.*, c. 32, n. 59, col. 148.

Arrachons encore à une autre démonstration de Dieu, un texte identique pour qu'on voie bien la persistance d'une même pensée fondamentale : « nous jugeons des corps, qui sont au-dessous de nous et souvent nous disons, non point seulement qu'ils sont ainsi ou autrement, mais qu'ils doivent être ainsi ou autrement[1] ». L'âme règle ses actes. On voit donc déjà ce que nous avons gagné à rentrer en nous-mêmes[2].

Nous avons perçu que de degré en degré descend une règle des êtres, appliquée par le degré supérieur au degré immédiatement inférieur. Mais avons-nous par là avancé dans notre tâche qui est de découvrir Dieu ? Oui, car on le trouve en suivant jusqu'à son sommet et à son origine la règle des êtres, et même on ne le peut trouver autrement. Montrons que telle est bien la pensée de saint Augustin, et pour cela, poursuivons avec lui l'itinéraire vers Dieu.

*
* *

Ayant donc découvert au-dessus des corps son âme qui perçoit le sensible et au-dessus de ses perceptions, son intelligence qui les juge, voici qu'Augustin décrit une nouvelle avance : l'intelligence découvre au-dessus d'elle-même une règle qui la mesure et la juge. Voici d'abord le simple énoncé du fait : L'intelligence « obligée d'avouer qu'elle aussi est changeante puisqu'elle peut être en retard ou en progrès par rapport à la sagesse, découvre que la vérité immuable est au-dessus d'elle[3] ». Le mouvement dialectique part ici de l'expérience que prend l'âme de la mobilité et de l'imperfection de son intelligence et il aboutit à voir, au-dessus de l'esprit, la vérité immuable. La mobilité de l'esprit est évidente. « Il est en défaut, il progresse; il sait, il ignore; il se souvient, il oublie; tantôt il veut, tantôt il ne veut pas[4] ». — « Nos esprits voient la vérité

1. «... sicut iudicamus de corporibus, quia infra sunt, et dicimus ea plerumque non tantum ita esse vel non ita, sed ita vel non ita esse debere ». *De lib. arb.*, lib. 2, c. 12, n. 34. Migne, t. 32, col. 1259.

2. « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea ». *Confes.*, lib. 7, c. 10, n. 16, 39, 742. « Redeo ad meipsum ». *Enar. in ps. 41*, n. 7, Migne, t. 36, col. 468.

3. « Cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem ». *De diversis quaestionibus* LXXXIII, qu. 45, t. 40, col. 28.

4. « Deficit, proficit; novit, ignorat; meminit, obliviscitur; modo illud vult, modo non vult ». *Enarrat. in ps. 41*, n. 7, 36, 469.

tantôt mieux et tantôt moins bien, et par là ils s'avouent changeants[1] ». Mais cette mobilité nous pousse en avant. On ne peut s'y arrêter. Quand il raconte comment, éclairé par Plotin, il réussit pour la première fois cette ascension décisive, l'évêque d'Hippone parle avec une précision manifeste, qu'il nous faut bien considérer. La puissance de raisonner, dit-il, que j'avais trouvée en moi, juge des données des sens, « se découvrant elle-même en moi sujette au changement, s'efforça de parvenir à se connaître ; elle détourna sa pensée de son train accoutumé, s'arrachant à la contradiction de la foule des phantasmes, afin de découvrir quelle lumière se répandait sur elle, lorsqu'elle proclamait sans aucune hésitation la supériorité de l'immuable sur le mobile, et comment elle connaissait l'immuable même, qu'elle ne pourrait, si elle ne le connaissait de quelque manière, préférer avec certitude à ce qui change[2] ».

L'esprit prend donc conscience de n'être point sa règle à lui-même, mais de dépendre d'une règle plus haute. Quand il parvient à s'y conformer, il est sûr de tenir le vrai. Dès qu'il s'aperçoit d'être en désaccord avec elle, il reconnait qu'il se trompe. Cette règle supérieure qui est la vérité même, « ne gagne rien à être mieux connue de nous, ne perd rien à l'être moins, mais demeure entière et incorruptible en elle-même; elle réjouit de sa lumière ceux qui se tournent vers elle, elle punit de cécité ceux qui se détournent d'elle. Que dis-je, c'est d'après elle que nous jugeons de notre esprit lui-même, tandis que nous ne pouvons en aucune façon la juger. Nous disons en effet : il comprend moins qu'il ne doit; ou bien : il comprend autant qu'il le doit[3] ». Cette règle existe donc et elle est au-

1. « Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles ». *De lib. arb.*, l. 2, c. 12, n. 34, 32, 1259.

2. « Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam ; et adduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret ». *Confess.*, l. 7, c. 17, n. 23. Migne, t. 32, col. 745.

3. « Cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim, Minus intelligit quam debet, aut, tantum quantum debet intelligit ». *De lib. arb.*, l. 2, c. 12, n. 34. Migne, t. 32, col. 1259.

dessus de notre esprit, de même que l'esprit, juge des sens, est au-dessus des sens, et que les sens, juges des corps, sont au-dessus des corps[1].

Peut-être commençons-nous à mieux entrevoir la raison de l'itinéraire que nous avons suivi : en montant des corps aux sens, des sens à l'esprit, nous suivions à la trace cette règle que nous découvrons maintenant : et tout de même que nous, jugeant selon cette règle, nous nous découvrions supérieurs au monde des corps, de même cette règle qui nous juge nous-mêmes se révèle au-dessus de nous. « C'est pourquoi, comme l'âme sent que ce n'est pas selon elle-même qu'elle juge le mouvement et la forme des corps, elle doit en même temps reconnaître et que sa propre nature est supérieure à la nature qu'elle juge, et qu'elle l'emporte sur elle-même cette nature selon laquelle elle juge et qu'elle ne peut nullement juger[2] ».

Or cette règle s'identifie sans doute aucun avec la nature divine. Elle en a en effet les caractères : immuable, mesurant toute perfection et par suite la perfection même. « Il n'y a pas à en douter, cette nature immuable qui est au-dessus de l'âme, c'est Dieu[3] ».

Dans le *De libero arbitrio*, il est vrai, saint Augustin admet qu'il reste encore à prouver que rien n'est au-dessus ; mais la preuve en est aisée, et s'il se contente alors de rappeler que, selon la foi, la Vérité, ou le Verbe, et le Père de la Vérité sont égaux, il démontre plus tard, dans le *De Trinitate*, que, puisque dans la Trinité « tout est également vrai, il est nécessaire que tout y soit également grand[4] ». Aussi à chaque fois que saint Augustin parvient à la règle de notre esprit ou de notre action, à la Vérité, est-il sûr d'être arrivé à Dieu. Au chapitre dixième des *Confessions*, il a pris pour chemin d'ascension la ligne de notre activité, réglée par l'idée de la béatitude ; arrivé à

1. Voir aussi *De vera religione*, c. 30, n. 56. Migne, t. 32, col. 147.

2. « Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet recognoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat, praestare autem sibi eam naturam secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest ». *De vera relig.*, c. 31, n. 57. Migne, t. 34, col. 147.

3. « Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse ». *Ibid.*

4. « Quod igitur ibi aeque verum est, etiam aeque magnum sit, necesse est ». *De Trin.*, l. 8, c. 1, n. 2. Migne, t. 42, col. 947-948.

cette règle, il l'identifie avec la Vérité et il se réjouit d'avoir trouvé Dieu[1].

Ici, nous devons reconnaître deux affirmations de saint Augustin : au terme de l'ascension à laquelle nous a forcés la mobilité des créatures, nous prenons conscience d'être réglés, mesurés, jugés, dirigés, éclairés par une nature supérieure à la nôtre, et qui est celle de Dieu. Mais, c'est la seconde affirmation, avant de prendre cette conscience, nous étions déjà réglés, dirigés, éclairés par cette nature. C'est justement ce fait que nous avons découvert : Dieu nous éclairait, et nous en avons conclu : S'il nous éclaire, il faut qu'il soit. Mais il nous éclaire, non seulement quand nous le trouvons, mais aussi tandis que nous le cherchons, et aussi quand nous ne le cherchons pas. Et vraiment, cela ne peut faire difficulté. Si notre esprit mesure nos sens, mais d'après une mesure qui le dépasse, cette mesure le règle donc, qu'il le sache ou qu'il l'ignore; elle ne lui est jamais simplement étrangère, mais on doit dire que, même quand il l'ignore, il la connaît d'une certaine manière, puisqu'en fait il se règle sur elle. L'esprit a donc cherché avec raison « dans quelle lumière il était baigné quand il proclamait sans hésitation que l'immuable vaut mieux que le changeant, et même d'où lui venait la connaissance de l'immuable, qu'il ne pouvait avec certitude préférer au changeant, s'il ne le connaissait en quelque manière[2]? » Elle n'est pas une créature « cette lumière même, dont l'âme est éclairée, pour voir en elle-même ou dans cette lumière les vérités qu'elle comprend : c'est Dieu lui-même[3] ». Ou bien : « Pour que l'homme sente et connaisse que ce qu'on lui dit est véritable, son esprit doit baigner dans cette lumière qui est éternelle, et qui luit même dans les ténèbres[4] ». Et encore : « D'où vous

1. *Confes.*, l. 10, cc. 20-24. Migne, t. 32, col. 791-794. Cf. *Confes.*, l. 7, c. 17, etc.

2. «... quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret ». *Confes.*, l. 7, c. 17, n. 23. Migne, t. 32, col. 745.

3. « Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat : nam illud iam ipse Deus est ». *Gen. ad lit.*, l. 12, c. 31, n. 59. Migne, t. 34, col. 479.

4. « Sed ut sentiat et cognoscat verum esse quod dicitur, illo lumine intus mens aspergitur, quod aeternum manet, quod etiam in tenebris lucet ». *De peccatorum meritis*, l. 1, c. 25, n. 37. Migne, t. 44, col. 130.

vient la connaissance de l'unité, selon laquelle vous jugez les corps, car si vous ne la voyiez pas, vous ne pourriez pas juger qu'ils ne la réalisent point[1] ? »

Il y a donc deux connaissances de Dieu : l'une continue et réalisée en toute pensée et tout jugement, l'autre qui est obtenue au bout de l'ascension dialectique que nous avons retracée.

La première de ces connaissances présente des caractères très particuliers : elle est inaperçue, elle est continuelle, elle a besoin d'être démontrée. Elle est bien en quelque sorte une connaissance, une vision, puisqu'elle est une réalité dans l'esprit, réalité sans laquelle toute autre connaissance serait inexplicable. Toutefois, quand il s'efforce de la décrire avec précision, saint Augustin préfère parler de liaison, de contact, d'impression. Les faits qu'il veut expliquer, s'ils réclament absolument cela, ne demandent d'ailleurs rien d'autre ; ils excluent même une perception directe de Dieu, de la façon dont on perçoit un objet : comment la perception d'un tel objet pourrait-elle être inaperçue ?

Mais que cette connaissance de Dieu, cette liaison avec Dieu, cette illumination par Dieu soit un fait, c'est là une des certitudes les plus fondamentales de saint Augustin. Il y revient sans cesse. Il la démontre très souvent et si la démonstration est toujours quant au fond identique, elle n'en revêt pas moins plusieurs formes. Peut-être y en a-t-il trois principales : la première est celle que nous avons décrite : le caractère universel, immuable, absolu des premières notions, des premiers principes, de la règle morale, des attributs connus des essences, ne peut évidemment venir en dernière analyse, de notre esprit particulier et changeant. Et ici il ne servirait de rien d'expliquer ces caractères par l'abstraction. L'abstraction, en effet, ne déforme pas le réel, si elle ne le saisit pas tout entier ; elle ne ment pas. N'est-il pas vrai, par exemple, que partout et toujours où se rencontrera un homme, sa fin sera de trouver Dieu et d'en jouir et son devoir consistera à tout ordonner à cette fin ? N'est-il pas vrai que changer, perdre,

1. « Unde illam nosti unitatem secundum quam iudicas corpora, quam nisi videres, iudicare non posses quod eam non impleant ». *De vera relig.*, c. 32, n. 60. Migne, t. 34, col. 149.

acquérir, cela suppose et cela manifeste de l'imperfection dans l'être? Il y a donc des lois de l'être. Le lieu de ces lois, la source de ces essences ne peuvent être qu'une nature indépendante, immuable, parfaite[1]. — Une autre manière est de considérer l'intériorité de l'esprit : si toute connaissance implique sa propre règle, s'il y a vraiment des notions premières, des principes premiers, auxquels l'esprit doit s'élever de lui-même et auxquels il recourt sans trêve, pour éclairer chacun de ses pas[2], il faut bien reconnaître qu'au-dessus de l'esprit, mais en liaison continue avec lui, il existe une vérité, une lumière, et, puisque la source de la vérité ne peut être une abstraction, qu'il y a un premier Vrai, un premier Maître. Consulter la Vérité, apprendre de ce Maître devient la condition naturelle, nécessaire pour penser[3]. — Enfin, on peut montrer ainsi l'évidence de cette doctrine : un esprit qui est à lui-même sa propre lumière et qui n'a point à la recevoir de plus haut, est par là même omniscient et il n'a besoin ni de corrections ni de progrès. Mais il est trop clair que notre esprit n'est point tel. Sa lumière lui vient donc d'un foyer supérieur. Recevant l'être, comment ne recevrions-nous pas notre lumière intellectuelle? « Si notre nature venait de nous-mêmes, nous aurions aussi engendré notre sagesse, et nous ne nous occuperions pas de la saisir par l'enseignement, c'est-à-dire de l'apprendre d'ailleurs, mais puisque notre nature a Dieu pour auteur, sans aucun doute pour penser juste, nous devons l'avoir pour docteur[4] ».

On comprend sans peine, me semble-t-il, que de tels raisonnements aient paru à saint Augustin d'une solidité à toute épreuve. On n'explique pas la pensée humaine sans recourir à Dieu. On prouve donc Dieu solidement par l'étude de notre pensée.

1. *De libero arbitrio*, cap. 10 et suiv.
2. *De libero arbitrio*, l. 2, c. 16, n. 41.
3. C'est le thème du *De Magistro*.
4. « Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus,... nunc vero, quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem ». *De civitate Dei*, lib. 12, c. 25. Migne, t. 41, col. 339.

*
* *

Mais nous avons ici deux questions encore à résoudre : saint Augustin a-t-il admis qu'on puisse prouver Dieu autrement? et quelle est la nature de la liaison qui existe entre la lumière incréée et notre intelligence ?

L'itinéraire que nous avons suivi et qui nous amenait à percevoir le niveau exact de notre esprit, supérieur à tout, mais inférieur à la Lumière qui l'éclaire, était donc excellent. Il nous a fait trouver Dieu. Mais n'y a-t-il pas d'autre voie pour aller à Dieu? Saint Augustin ne connaît-il pas plusieurs preuves de Dieu? Il n'y aurait peut-être pas ici grand inconvénient à répondre inexactement. Il est bien sûr, en effet, que les principaux raisonnements employés par les philosophes pour démontrer l'existence de Dieu peuvent être illustrés par des textes du grand penseur africain. Toutefois, il nous semble qu'Augustin a considéré ces arguments, non point comme achevés en eux-mêmes, mais comme des éléments de sa propre argumentation. Il faudrait donc dire qu'il n'a vraiment admis qu'une seule preuve, mais qu'il ne l'a pas toujours administrée de la même manière. Il y a, en effet, deux manières de prouver, l'une et l'autre efficaces, bien que l'une moins parfaite que l'autre. On peut n'expliciter qu'une partie de la démonstration, tout en éprouvant cependant l'influence de ce que l'on laisse dans l'implicite : l'évidence apparaît, mais elle n'a pas toute la distinction possible. La démonstration parfaite amène à l'explicite toutes les forces qu'elle utilise, tous les motifs qu'elle organise. Or, la démonstration parfaite, quand il est question de l'existence de Dieu, impose que l'on passe par la considération de l'esprit humain.

Cela est requis d'abord pour que l'on soit bien assuré d'avoir trouvé ce que l'on cherche. On cherche Dieu en effet; mais qu'est-ce que Dieu? Avant même toute étude un peu approfondie, on sait, par l'usage ordinaire du mot, qu'on appelle Dieu un être supérieur à tous les autres, et tout spécialement supérieur à l'esprit humain. Or, aussi longtemps que l'on considère la beauté imparfaite des corps en elle-même et dans la connaissance qu'en donnent les sens, on pourrait penser que sa règle ultime lui vient de l'esprit humain, et que par suite

le Dieu que l'on cherche n'est pas. Ce n'est point assez de savoir que certains êtres réclament un auteur; il faut démontrer que cet auteur est au-dessus des êtres de ce monde, même des plus élevés, qui sont les intelligences finies. Il faut donc de toute nécessité éliminer cette hypothèse que l'âme humaine, fût-ce par la partie la plus haute d'elle-même, soit au sommet des êtres. Il faut constater chez elle, et partout chez elle, cette tare de la mobilité qui oblige à la dépasser pour trouver Dieu[1].

Mais il est une autre raison, plus profonde, plus décisive encore, pour laquelle il faut que la preuve de Dieu passe par la considération de l'esprit humain. C'est qu'en fait nous ne montons jamais de la contemplation des choses visibles jusqu'à Dieu sans nous appuyer sur une connaissance, naturelle, si l'on veut, spontanée, implicite, mais réelle de la nature de notre esprit. Nous devons nécessairement saisir les caractères de ces idées ou concepts que la vue du monde éveille en nous, et que nous attribuons à Dieu en affirmant son existence. Si, en effet, nous ne saisissions pas la solidité et la valeur de ces concepts, comment nous conduiraient-ils à une conclusion quelconque? Et si nous les attribuons à Dieu en les portant à l'infini, c'est donc que nous dépassons le mode selon lequel ils apparaissent dans notre intelligence. Soit par exemple l'ascension vers Dieu par l'idée de beauté dans l'argument cosmologique ordinaire et dans l'argument idéologique (augustinien). Avec celui-ci, je prononce : ceci est beau : mais je n'ai pu le dire que si je suis éclairé par la Beauté : donc la Beauté est. Avec l'argument cosmologique, je dis : ceci est beau : mais cela ne peut l'être que par l'action de la Beauté : donc la Beauté est. Que la première argumentation exige l'ascension par l'esprit, on le voit bien : en disant; ceci est beau, j'ai jugé ce corps ou cette action; mais mon jugement, pour être certain et absolu, comme il l'est, doit se conformer à l'idée et à la règle de la Beauté : c'est l'itinéraire que nous avons décrit. La seconde argumentation, si on la regarde de près, implique une marche toute semblable : comment puis-je dire que ce corps est rendu beau par la Beauté, sans me référer

1. On voit cette pensée surtout dans le *De libero arb.*, lib. 2.

réellement à la Beauté, sans la percevoir comme règle du beau : mon esprit a en fait dépassé et ce corps et mes sensations et lui-même : c'est lui qui a parcouru l'itinéraire. Au moment où il a dit : la Beauté, il n'a pu la concevoir que comme sa propre règle à lui-même : elle est sans doute la règle des choses, mais nous ne le savons que parce qu'elle est la règle de nos pensées. Saint Augustin a donc ramené l'argument cosmologique à l'argument idéologique : la règle du monde n'est en vérité saisie par nous qu'en tant qu'elle est la règle de notre pensée. Le contenu de l'argument cosmologique, saint Augustin l'a connu et l'a pensé; il l'a exposé aussi fortement, aussi brillamment que quiconque: mais il a pleinement compris que cet argument en implique un autre : la démonstration est évidente, même si l'on n'explicite pas l'autre; mais elle est plus parfaite et répond aux dernières questions si l'on explicite tout[1]; et il importe de tout expliciter, si l'on veut atteindre dans sa plénitude tout le profit de l'ascension. Mais ceci nous introduit dans une nouvelle marche en avant; après l'avoir fournie, nous achèverons de connaître la liaison de notre esprit avec Dieu.

*
* *

Nous pouvons, en effet, maintenant nous remettre à suivre le pèlerin de Dieu : il a encore à compléter la dernière étape et à nous la mieux faire connaître. Au point où nous sommes arrivés, nous savons que nous connaissons ou que nous voyons d'une certaine manière une Vérité; qu'elle nous enseigne comme un Maître; et cette Vérité, cette Lumière, ce Maître, c'est Dieu lui-même. Il est donc certain que Dieu existe, puisque, s'il n'existait pas, nous ne pourrions être certains de rien, pas même de notre propre existence[2]. Mais comment allons-nous connaître Dieu, en sachant que nous le connaissons, c'est-à-dire

1. Cette conception semble particulièrement visible dans le *De vera religione*. M. Gilson dit très bien : « L'itinéraire normal d'une preuve augustinienne va donc du monde à l'âme et de l'âme à Dieu ». *Introd. à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1929, pag. 21. Il nous semble que sur ce point l'interprétation de M. Gilson coïncide, ou bien peu s'en faut, avec la nôtre.

2. « Faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem. » *Confes.*, l. 7, c. 10, n. 16.

de cette connaissance consciente dont nous avons parlé plus haut, et que l'on ne possède qu'au terme de l'ascension?

La liaison, en effet, que nous avons habituellement avec la Vérité ne nous suffit plus. Cette liaison se rencontre tout aussi bien chez ceux qui ne pensent pas à Dieu, et chez ceux-là même qui le nient. Ne faudrait-il que la rendre consciente, ou seulement y faire attention, que cela la transformerait du tout au tout. Quand il s'agit de connaissance, c'est un point d'importance que de savoir que l'on sait.

Que sera donc cette connaissance nouvelle par laquelle nous saurons que nous saisissons Dieu? Comment atteindre consciemment cette lumière à laquelle nos jugements s'éclairent, « l'artiste intérieur qui opère d'abord dans l'âme les beautés supérieures et ensuite dans le corps les beautés inférieures[1] »? Qu'on y parvienne, cela est certain : c'est le terme même de la laborieuse ascension dont nous avons décrit l'itinéraire. Peut-être cette saisie sera brève, peut-être sera-t-elle très voilée, mais elle doit s'accomplir, puisqu'elle seule met fin à la recherche. Il sera possible de la prolonger, de la perfectionner, de la transformer en suave contemplation; mais dès le premier instant, dès son degré le plus bas, elle était vraiment réalisée. Comment se produit-elle? Nous voyons saint Augustin s'efforcer de saisir à l'état pur ces perfections qu'il trouve, admirables encore, mais dégradées, mélangées, et en quelque sorte inachevées dans les choses visibles et dans l'âme humaine; il tâche d'arriver à ce moment où sa pensée, sentant sa dépendance d'une pensée plus haute, s'élève vers la source et vers la mesure de ce qu'elle pense, vers cette réalité qui n'est pas une chose belle, mais qui est la Beauté, qui n'est pas une chose vraie, mais la Vérité, non un objet bon, mais le Bien, non un être unifié, mais l'Unité, non un acte bien réglé, mais la Sagesse. Plus il se recueille, plus il tend son esprit, plus il élimine ce qui ici-bas limite et détériore les perfections de l'être, et mieux il saisit la Lumière même qui l'éclaire, et cette saisie, toute pénétrée d'amour, est délicieuse. Bien des fois saint Augustin a raconté ces instants. Déjà, lorsque docile aux conseils des platoniciens, et soutenu par l'aide de Dieu, il entra pour

1. Qu. 83, q. 45, n. 1, Migne, t. 40, col. 29.

la première fois dans le sanctuaire de son âme : « J'entrai, dit-il, et je vis de l'œil de mon âme, quel qu'il soit, et au-dessus de cet œil de mon âme, la lumière immuable... Celui qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui connaît cette lumière connaît l'éternité. La charité la connaît. O vérité éternelle, charité véritable, chère éternité, vous êtes mon Dieu : vers vous je soupire jour et nuit[1] ». Son âme alors, dit-il, « en un éclair de vision émue, atteignit jusqu'à ce qui est vraiment. Alors vos perfections invisibles, par le moyen de ce qui a été fait, ont apparu à mon intelligence[2] ». Ce qu'on appelle l'extase d'Ostie n'est qu'une répétition plus facile, aimante, enthousiaste, de l'ascension que nous avons décrite : elle se meut dans le cadre de l'ascension ordinaire[3]. Après avoir passé par le degré des corps de la terre et du firmament, Augustin et Monique montent encore : « nous arrivâmes jusqu'à notre esprit, et nous le dépassâmes pour atteindre la région de l'abondance inépuisable, où vous nourrissez éternellement Israël du pain de la vérité, là où la vie est la Sagesse par qui sont toutes ces choses présentes, comme les passées et comme les futures; et elle-même n'est point faite, mais elle est comme elle fut, et elle sera ainsi toujours : que dis-je ? avoir été, devoir être, cela n'est point en elle, mais seulement être, puisqu'elle est éternelle : avoir été et devoir être, cela n'est pas éternel. Et tandis que nous parlions et que nous tendions vers elle, nous l'atteignîmes un peu par tout l'élan de notre cœur[4] ». La lente ascension minu-

1. « Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem... Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es Deus meus ». *Conf.*, l. 7, c. 10, n. 16. Migne, t. 32, col. 742.

2. « Et pervenit ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi ». *Ibid.*, c. 17, n. 23. Migne, t. 32, col. 745.

3. Nous avons essayé de montrer ailleurs qu'on doit néanmoins, selon toute probabilité, regarder cette *extase* comme une contemplation surnaturelle et même infuse. « Cahiers de la Nouvelle Journée ». *La contemplation d'Ostie* (pour paraître en 1930).

4. « Et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo, et ubi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt; et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper; quin potius fuisse et futurum esse, non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est : nam fuisse et futurum esse, non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis ». *Ibid.*, l. 9, c. 10, n. 24. Migne, t. 32, col. 774.

tieusement décrite dans le *De libero arbitrio* s'achève sur cette exhortation : « Voici que tu as trouvé la vérité elle-même : embrasse-la si tu le peux, jouis d'elle, et sois heureux dans le Seigneur[1] ». Dans le *De Trinitate,* on comprend bien qu'il s'agit de saisir la vérité pure, dans sa perfection nue, dans sa transcendance par rapport à toutes les choses vraies. « Regarde donc et vois, si tu le peux, ô âme alourdie par ce corps corruptible, chargée de pensées terrestres, nombreuses et diverses, regarde donc et vois, si tu le peux : Dieu est la Vérité... Ne cherche pas ce qu'est la vérité : aussitôt s'interposeraient les fumées des images corporelles, les nuées des phantasmes, et elles troubleraient la clarté sereine qui au premier moment a brillé à tes yeux, quand j'ai dit : la vérité[2] ». Et de même pour le Bien : « Quand on te parle de ce bien et de cet autre bien, qui peuvent par ailleurs aussi ne pas être appelés des biens, si tu peux sans ces biens qui ne sont bons que par la participation du Bien, percevoir le Bien même dont la participation les fait bons — et tu le saisis déjà aussi quand on te parle de ce bien et de cet autre — si donc tu peux abstraire de ces autres biens et percevoir par lui-même le Bien, tu percevras Dieu. Et si par l'amour tu adhères à Lui, aussitôt tu auras la béatitude[3] ».

Mais on le voit déjà dans ces textes : cette pure saisie de Dieu n'est pas aisée à notre intelligence immergée dans le sensible : on ne la réussit bien que par éclairs. Aussitôt on retombe, après cet envol, dans les pensées ordinaires, tout occupées des objets créés et imparfaits. « Je ne pus pas fixer

1. « Ecce tibi est ipsa veritas. Amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui ». *De lib. arb.,* l. 2, c. 13, n. 35. Migne, t. 32, col. 1260.

2. « Ecce vide, si potes, o anima praegravata corpore quod corrumpitur, et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide si potes : Deus Veritas est... Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem : Veritas ». *De Trinit.,* l. 8, c. 2, n. 3, Migne, t. 42, col. 949.

3. « Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum; si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis ». *Ibid.,* c. 3, n. 5, col. 950. De même, au c. 27 du livre 10 des *Confess.*

mon regard; ma faiblesse dut reculer, et revenu aux pensées habituelles, je ne gardais avec moi qu'un souvenir aimant, plein de désir, de ce dont j'avais senti le parfum et dont je ne pouvais encore faire ma nourriture[1] ». A Ostie, passé cet éclair d'intelligence qui a fait soupirer Augustin et sa mère, après cette pensée rapide par laquelle ils avaient atteint la Sagesse éternelle et immuable, au-dessus de toutes choses, il fallut aborder aussitôt aux paroles humaines qui commencent et finissent, et aux autres visions dont la nature est si inférieure.

La Sagesse, au moment de l'ascension, apparaît tout éclatante sur son trône intérieur, au centre de la vérité : mais elle éblouit les regards encore trop faibles[2]. Dans cette lumière qui transparaît à l'instant où tu penses à la Vérité pure, « reste, si tu le peux : mais tu ne le peux pas, tu retombes parmi les choses ordinaires et terrestres[3] ».

La réussite et la durée de la vision dépendent donc de la pureté du regard; la félicité se mesure à l'intensité et à la fréquence de cette vision. Elle est le privilège d'un petit nombre[4]. Aussi longtemps que l'on n'y est point parvenu, on doit travailler à se purifier sous la conduite de la foi. « Avant que nous soyons capables de regarder et de percevoir Dieu, comme il peut être regardé et perçu, et c'est le privilège des cœurs purs : Bienheureux, en effet, les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu : il faut aimer avec le secours de la foi, sinon on ne pourra purifier son cœur et le rendre propre et apte à voir Dieu[5] ».

1. « Sed aciem figere non evalui : et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem ». *Confess.*, l. 7, c. 17, n. 23. Migne, t. 32, col. 745.

2. *De lib. arb.*, l. 2, c. 16, n. 42. Migne, t. 32, col. 1264.

3. « Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur Veritas, mane, si potes. Sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena ». *De Trinit.*, l. 8, c. 2, n. 3. Migne, t. 42, col. 949.

4. *De div. quaest. LXXXIII*, qu. 46, n. 2, parlant des Idées : « multis conceditur appellare quodlibet, sed paucissimis videre quod verum est ». Migne, t. 40, col. 31.

5. « Sed et priusquam valeamus conspicere atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundicordibus licet : Beati enim mundi corde, quia ipsi Deum videbunt; nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum ». *De Trinit.*, l. 8, c. 4, n. 6. Migne, t. 42, col. 951. Cf. c. 6, n. 9, col. 955.

*
* *

Il reste encore, non plus proprement une étape à fournir, mais un dernier regard à donner sur l'ascension accomplie. Il ne s'agit plus d'avancer dans la connaissance de Dieu, mais de comprendre cette connaissance. Le fait est certain : on arrive à connaître Dieu, à le posséder, à jouir de lui par les voies que nous avons suivies. Mais, pour achever la doctrine, un travail réflexe s'impose : en quoi consiste au juste cette connaissance de Dieu à laquelle nous parvenons? Est-ce une saisie de Dieu directe, immédiate, sans images et sans intermédiaires, une vision intuitive de l'essence divine?

Cette question, qui nous intéresse au plus haut point, le docteur d'Hippone se l'est posée. Et qu'il se la soit posée, c'est un événement dont il faut souligner l'extrême importance. Car enfin, s'il a lui-même expliqué sa doctrine, ne doit-on point l'en croire? S'il a exposé, ne fût-ce qu'une seule fois, la nature de cette connaissance de Dieu dont il parle en tant de pages de son œuvre, n'est-ce pas à cet endroit qu'il faut aller chercher la lumière? Et n'est-ce pas de là qu'elle devra ensuite rayonner sur tout le reste? N'y aurait-il pas comme un parti pris de vouloir être trompé, que de s'en tenir aux textes qui garantissent le fait de cette connaissance, mais ne prétendent pas en scruter la nature? Or cela va très loin. Cela implique qu'aucun des textes que nous avons déjà cités, non plus qu'aucun des textes parallèles, ne doit être employé pour résoudre la question présente, qui est celle de la nature de notre connaissance de Dieu selon saint Augustin. Tous ces textes en effet se rapportent aux diverses étapes de l'ascension vers Dieu. Ils rendent indiscutable, certaine, notre connaissance de Dieu. Mais ils n'ont point la prétention d'en expliquer les modalités ni les conditions. Au moment même où nous atteignons Dieu, la manière dont nous l'atteignons constitue une question encore intacte, et c'est là où saint Augustin se pose cette question qu'il convient d'aller en recueillir la réponse.

Or, disons-nous, il se l'est posée très explicitement. C'est vers la fin du *De Trinitate*. Saint Augustin avait écrit ce livre huitième dans lequel nous avons trouvé décrite avec tant d'assurance la vision de la Vérité, la vision du Bien, dans l'ins-

tant même où nous disons : la Vérité, le Bien. Il avait écrit ce livre quatorzième où il assure que les hommes injustes eux-mêmes voient la justice dans le seul livre où elle soit écrite, ce livre de la lumière qu'on appelle la vérité[1]. Et cependant, pour saint Augustin, la question demeure entière, lorsqu'une affirmation de saint Paul l'oblige à la formuler et à la résoudre. C'est un fait que nous voyons la vérité qui est Dieu : or, l'Apôtre dit qu'ici-bas nous ne voyons Dieu que dans un miroir et en énigme. Comment comprendre cela? « Je sais que la sagesse est une substance incorporelle, qu'elle est la lumière dans laquelle on voit ce que les yeux de chair ne peuvent voir : et pourtant un homme dont l'esprit était si grand et si saint nous dit : Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme, alors nous verrons face à face[2] ». Donc, la Vérité, le Bien, la Sagesse, Dieu en un mot, nous ne le voyons pas face à face, mais dans un miroir et en énigme, et cela aussi longtemps que nous demeurons ici-bas, dans ce « maintenant » dont parle l'Apôtre. Mais qu'est-ce que voir dans un miroir, en énigme? « Si nous demandons ce que signifie ce miroir et quel il est, ceci du moins est sûr que dans un miroir on ne voit qu'une image. Et c'est donc ce que nous nous sommes efforcés de faire : par cette image que nous sommes, voir en quelque manière (utcumque) celui qui nous a faits, comme par le moyen d'un miroir[3] ». Une bonne fortune a voulu qu'en latin il se

1. *De Trinit.*, l. 14, c. 15, n. 21. Migne, t. 42, col. 1052. A dire vrai, ce texte, comme bien des textes parallèles, se rapporte à ce que nous avons appelé la première connaissance de Dieu, à cette liaison que nous avons avec la Vérité première dès que nous pensons, et sans le savoir encore. Mais qui ne voit que si cette première connaissance était déjà une intuition de Dieu en lui-même, la seconde, qui est une réflexion sur la première, le serait également? Et même qui ne voit que la réciproque est vraie? Si la seconde connaissance, celle dont on jouit au terme dans la connaissance naturelle était une intuition de Dieu, comme elle ne consiste qu'à contempler en elle-même, et elle seule, cette Lumière qui éclaire tous nos jugements, il s'ensuivrait nécessairement que, sans le savoir, en chacun de nos jugements nous verrions cette Lumière.

2. « Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur : et tamen vir tantus tamque spiritualis, Videmus nunc, inquit, per speculum et in enigmate, tunc autem facie ad faciem ». *De Trinit.*, l. 15, c. 8, n. 14. Migne, t. 42, col. 1067.

3. « Quale sit et quod s hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum ». *Ibid*

trouvât deux mots voisins par le son : *speculum, specula*, et que saint Augustin en ait pris occasion de déclarer sa pensée avec la dernière précision. Saint Paul avait dit ailleurs[1] : « *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes* ». Saint Augustin, s'appuyant sur l'original grec, explique : « Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes ». Par suite : « Nous ne voyons pas, comme on voit d'une éminence un objet lointain, mais nous voyons comme dans un miroir où se reflète l'image des choses[2] ».

Il faut donc conclure nécessairement que la substance incorporelle de la Sagesse divine est connue non en elle-même directement, mais dans une image d'elle-même, qui est une créature. Et qu'on n'aille pas croire qu'il s'agit ici d'un passage isolé, d'une correction imposée par la rencontre d'un texte scripturaire gênant, mais qui serait sans attache dans la pensée augustinienne. Nous nous trouvons au contraire au foyer même de cette pensée : tout dans le système d'Augustin est tourné vers la connaissance de Dieu dans l'âme humaine et c'est de la que viennent à tout le reste lumière et harmonie. Connaître Dieu, le contempler, l'aimer, jouir de lui, voilà certes le désir le plus profond et le plus constant du saint évêque d'Hippone. C'est pour satisfaire ce désir qu'il a médité, le long de quinze livres remplis des plus subtiles, des plus ardentes, des plus pénétrantes réflexions, sur le mystère de la Trinité. A quoi s'est-il efforcé? A trouver des images qui l'aideront à comprendre sa foi et à contempler son Dieu. Et quelle est la plus parfaite de ces images, de celles du moins qui sont à la portée de notre connaissance? C'est l'âme humaine[3], lorsqu'elle aime Dieu : « La trinité qui est en notre esprit n'est pas image de Dieu en tant que l'âme se souvient d'elle-même, qu'elle se comprend et qu'elle s'aime; mais en tant qu'elle peut aussi se souvenir de celui qui l'a faite, le comprendre et l'aimer. Quand elle le fait,

1. 2 Cor. 3, 18.

2. « Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes. Quod in graeca lingua non est ambiguum, unde in latinam translatae sunt apostolicae Litterae. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cuius altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino ». *Ibid.*, l. 15, c. 8, n. 14. Migne, t. 42, col. 1068.

3. *Gen. ad lit.*, l. 10, c. 24, n. 40. Migne, t. 34, col. 426 : « nulla enim propior natura est... ».

elle-même devient sage[1] ». En effet elle participe alors à la Sagesse même de Dieu. La tâche humaine consiste à rendre cette ressemblance de l'âme de plus en plus parfaite; c'est en cela que consiste la rénovation dont parle saint Paul[2] : quand l'apôtre dit « nous sommes transformés en la même image », en disant *la même*, il veut précisément qu'on entende cette image même qui nous fait voir par le miroir : elle est l'image et la gloire de Dieu. Elle est au sommet de la création lorsqu'elle est rendue juste, et « que sa difformité est réformée par une forme de beauté[3] ». Aussi le souhait final d'Augustin est-il celui-ci : « Que je me souvienne *de vous*, que je vous connaisse, que je vous aime[4] ».

Qu'on ne dise pas : cette propriété qui fait de l'âme une image de Dieu suppose déjà que l'âme connaît Dieu : rien ne s'oppose donc à ce que l'âme atteignant Dieu directement, immédiatement, en lui-même, devienne par là même une image de Dieu qui se connaît aussi, et surtout une image de la Trinité, par les relations, en l'unité de l'âme, de la mémoire qui se souvient de Dieu, de l'intelligence qui le connaît, de la volonté qui l'aime. Et de la sorte saint Augustin aurait admis deux connaissances de Dieu, l'une directe et immédiate, l'autre médiate dans le miroir de l'âme. Cette interprétation, qui semble bien la seule qu'on puisse être tenté d'opposer à la nôtre, est exclue autant par la lettre que par l'esprit du texte augustinien. Par la lettre : quelle est, en effet, la connaissance de Dieu qu'on déclare ici se faire par la saisie d'une image dans un miroir? C'est précisément la connaissance de la sagesse, c'est-à-dire cette connaissance de la Vérité, de la Lumière, des Raisons éternelles qui en tant de passages, avidement recueillis par les ontologistes et par de récents historiens, semble être une saisie immédiate de l'essence divine : « Incorporalem substantiam scio esse sapientiam et lumen esse

1. « Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit ». *De Trinit.*, l. 14, c. 12, n. 15. Migne, t. 12, col. 1048.

2. *Ibid.*, l. 14, c. 16-17, nn. 22-23.

3. « Quae natura in rebus excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam ». *Ibid.*, l. 15, c. 8, n. 14. Migne, t. 42, col. 1068.

4. *De Trin.*, l. 15, c. 28 (et dernier), n. 51. Migne, t. 42, col. 1098.

in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur; et tamen vir tantus tamque spiritualis, Videmus nunc, inquit, per speculum in enigmate[1] ». L'esprit du passage n'écarte pas moins toute connaissance proprement immédiate de Dieu : il s'agit en effet, en cet endroit, de caractériser notre connaissance de Dieu. Avec saint Paul, on oppose la connaissance d'ici-bas à la connaissance du ciel. On affirme avec insistance, on développe, on explique que notre connaissance d'ici-bas se fait par l'intermédiaire d'un miroir, et même que l'image par laquelle cette connaissance s'acquiert, est une image obscure, énigmatique, qui rend la vision difficile. Tout cet effort ne serait-il pas accompli en pure perte si une autre connaissance de Dieu, celle-là immédiate et directe, sans miroir, sans image d'aucune sorte, nous était accordée ? Et nous serait-il proposé comme moyen de croître dans la connaissance de Dieu, non pas de nous exercer et de nous attarder à la vision directe, mais de perfectionner notre âme, qui est l'image à travers laquelle nous connaissons Dieu ? Quant à imaginer que saint Augustin ait pensé qu'une fois obtenue la vision directe de Dieu, il reste à connaître la Trinité, ce qu'on réaliserait par les images et les énigmes, c'est lui prêter bien gratuitement une insigne incohérence : celui qui atteint l'essence de Dieu atteint la Trinité, car c'est l'essence de Dieu d'être un et trine. Enfin — car il ne faut laisser aucune échappatoire en cet endroit décisif — il serait vain de dire que la vision de Dieu dont parlent tous les textes est confuse, rapide, comme instantanée, tandis que l'intelligence de la Trinité que cherche ici Augustin est plus distincte et plus permanente. Tout d'abord, cela ne permettrait point de dire qu'on ne connaît Dieu que par une image créée, et encore par une image obscure et énigmatique. En outre, une saisie directe de Dieu qui ressemblerait à une extase, à laquelle il faudrait réserver tous les transports lyriques qui dans les écrits d'Augustin racontent et chantent l'union divine, apporterait un contentement si supérieur à celui d'une connaissance abstraite et détournée, de la connaissance par une image créée, qu'elle seule mériterait d'être recherchée et que le prix de tant d'efforts pour contempler la Trinité en serait étrangement diminué.

1. *Ibid.*, l. 15, c. 8, n. 14, col. 1067.

Voilà donc précisé par saint Augustin lui-même le sens de tous les textes que nous avions cités jusqu'ici et de tous ceux qui leur sont parallèles, c'est-à-dire de tous ceux qui correspondent à un même stade de la pensée, dans son ascension vers Dieu. Nous voyons la Lumière qui nous éclaire, la Vérité qui contient tous les intelligibles, la Sagesse qui inspire les actes des justes et influe même sur les méchants, la Beauté à laquelle nous comparons toute beauté finie, le Bien que nous aimons en toute chose bonne. Mais ces perfections, qui sont substantiellement Dieu, nous les percevons à travers le reflet d'elles-mêmes dans notre âme. Leur empreinte, leur participation, et pour dire le mot, leur image, est en notre âme, est notre âme en sa partie supérieure; et la preuve de Dieu consiste précisément à saisir que la règle de notre pensée et de notre vouloir, c'est-à-dire notre raison, qui est bien nôtre et qui est une partie de notre âme, n'est intelligible que comme participation et comme image d'une vérité absolue qui est Dieu.

Il n'y a donc d'objet immédiat pour notre esprit que des objets créés. Le plus parfait de ces objets, celui qui nous aide le mieux à connaître Dieu, c'est l'âme humaine dans l'acte de la charité. Ce n'est pas la Lumière incréée que nous contemplons, ce n'est même pas une lumière créée qui soit distincte de notre esprit[1], c'est notre esprit lui-même connaissant et aimant Dieu. Nous n'en comprenons que mieux la nécessité où nous sommes pour connaître Dieu de passer par la connaissance de notre esprit.

Sans doute, nous ne pouvons pas ne pas voir notre pensée, mais nous pouvons si aisément ne pas voir qu'elle est le reflet de la Pensée; ou même il nous est si difficile de le voir! De sorte qu'on peut dire de notre pensée : qui ne la voit pas, et cependant qui donc la voit[2]? Il faut peiner pour y réussir. Et certes, il existe d'autres ressemblances de Dieu, qui pourraient

1. Pour le remarquer en passant, nous sommes conduits ainsi à voir l'erreur de cette interprétation qui pose comme l'objet le plus parfait de l'esprit une lumière distincte à la fois et de Dieu et de l'âme avec ses puissances et ses actes. Cette lumière serait d'ailleurs une monstruosité métaphysique, et elle ne servirait en rien à résoudre les difficultés pour lesquelles on l'imagine.

2. « Et hoc est grandius enigma, ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam? et quis videt cogitationem suam, non oculis carnalibus dico, sed ipso interiore conspectu? Quis non eam videt, et quis eam videt? » *De Trinit.*, l. 15, c. 9, n. 16. 42, 1069.

suffire à nous faire arriver à lui et à nous le faire voir en quelque sorte : la terre déjà révèle son empreinte, les plantes et les animaux expriment sa beauté ; mais c'est l'âme humaine qui est proprement son image : et c'est pourquoi c'est elle qu'il faut d'abord atteindre, c'est en elle qu'il faut pénétrer, si l'on veut parvenir à Celui qui est au-dessus d'elle[1].

L'ascension vers Dieu n'est donc pas en tout semblable à l'ascension d'une montagne. L'alpiniste arrivé sur un pic voit le panorama qu'il a conquis, comme il voyait tout à l'heure le versant qu'il escaladait : son regard maintenant porte au loin, mais il garde le même mode de percevoir. Il voit « a specula ». Celui qui monte vers Dieu, au contraire, ne voit point le terme où il arrive comme il voyait les degrés qu'il a traversés : ceux-ci, il les percevait en eux-mêmes, et non dans leurs images ; il ne voit Dieu que dans le reflet que le Créateur a imprimé de lui-même dans ces degrés et très spécialement dans le plus parfait que nous saisissions, dans l'âme humaine. Il voit « per speculum », et à cause même de l'imperfection de l'image, « in aenigmate ». C'est un peu comme si dans une exposition des tableaux d'un peintre, on contemplait directement les œuvres qu'il a faites, sans voir le maître autrement que dans son portrait peint par lui-même.

Que l'on se mette dans cette perspective et l'on voit combien de textes de saint Augustin, qui semblaient vagues ou négligés, apparaissent aussitôt précis et exacts. En fin de compte, pourquoi pouvons-nous discerner des degrés de perfection dans les choses bonnes : c'est que la notion même du bien a été imprimée en nous, et qu'elle est devenue notre règle[2]. Les règles suprêmes qui sont inscrites dans le livre de cette Lumière qui est la Vérité, viennent sans quitter ce livre, sans émigrer, s'imprimer dans le cœur de l'homme, comme le dessin de l'anneau passe dans la cire sans quitter l'anneau, et elles savent atteindre et toucher même ceux qui

1. « Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab Apostolo significatae intelligi possint, quae accomodatae sunt ad intelligendum Deum, eo modo quo potest, nihil tamen est accomodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur ». *Ibid.*, un peu plus haut.

2. « Nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus ». *De Trinit.*, l. 8, c. 3, n. 4. Migne, t. 42, col. 949.

se détournent d'elles, s'inscrivant, s'imprimant, passant dans l'âme, la touchant : voilà donc comment les idées divines se communiquent à l'âme[1]. Dans un autre endroit où il s'efforçait de préciser sa pensée, et de résoudre ce problème de l'acquisition de la science, pour lequel Platon avait inventé la réminiscence, saint Augustin emploie la même image de liaison, de conjonction de l'âme avec les intelligibles immuables : de cette conjonction résulte dans l'âme une lumière spirituelle comme elle, où toute sa science s'éclaire[2].

Ne comprend-on pas de même qu'écrivant à Pauline, une femme âgée, sur la vision de Dieu, et cherchant à se faire bien comprendre, il commence par écarter la pensée que l'on puisse voir Dieu d'un regard de l'esprit, comme on se voit soi-même[3]. Mais on le verrait de même si la règle de nos jugements, telle qu'elle se trouve en nous, était Dieu en personne, au lieu d'en être seulement le reflet, l'impression, l'image. Pour saisir Dieu de cette vue, et l'atteindre comme nous nous atteignons, il faut être arraché aux conditions de l'homme en ce monde. A quelques rares privilégiés, comme Moïse et saint Paul, une telle vision a été concédée. Cette exception même, par sa rareté et son caractère prodigieux, témoigne de l'impuissance naturelle de l'homme à voir Dieu directement : c'est la contemplation qui nous est promise pour le ciel[4].

Il semble vraiment qu'Augustin, forcé de se faire com-

1. « Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iuxta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit videndum, excusabilius quidem peccat, quia non est transgressor cognitae legis; sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur ». *De Trinit.*, l. 14, c. 15, n. 21. Migne, t. 42, col. 1052.

2. « Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea; quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus ». La lumière divine elle-même ne serait pas appelée : « in quadam luce sui generis incorporea ». *De Trinit.*, l. 12, c. 15, n. 24. Migne, t. 42, col. 1011.

3. Non « mentis obtutu sicut se quisquis interius videt videntem ». *Epist.*, 147, c. 1, n. 3. Migne, t. 33, col. 597-8.

4. *Ibid.*, c. 13, n. 31-32. Migne, t. 33, col. 610-611.

prendre par une femme, cultivée sans doute et de bonne volonté, mais âgée et point philosophe, détaille sa pensée avec une minutie et une précision qui sont chez lui, en cette matière du moins, exceptionnelles, et qui, par là même sont du plus grand prix. Pauline, demande l'évêque, ne voit-elle pas en elle-même la charité? Soyons attentifs : tant de fois, saint Augustin a dit que la charité est Dieu même et que voir la charité, c'est voir Dieu. Ici, il s'explique de manière à dissiper toute équivoque : cette charité, qui règle notre vie, qui nous parle à l'intime de nous-mêmes, qui n'est pas dans un lieu, qu'on ne peut toucher, dont on n'entend ni le souffle ni l'approche, elle n'est point Dieu, elle est en nous seulement le gage de Dieu qui nous est promis; elle en est une image, et si faible! Et la lumière dans laquelle nous la voyons, que seuls les yeux du cœur perçoivent, serait-ce la lumière divine, comme tant de fois il a pu nous sembler le lire dans les textes augustiniens? Point du tout; elle n'est pas cette lumière inaccessible que Dieu seul habite, et dans laquelle aucun cœur ne pénètre, s'il n'est absolument purifié. La lumière de notre esprit est bien au-dessous de la splendeur de Dieu : elle en est le reflet. Encore une fois, cette lettre qui serait déconcertante[1] pour quiconque aurait compris tant d'autres textes de la vision directe de Dieu, lumière de nos pensées, règle de nos actes, présente, au contraire, une application aisée et claire de la doctrine que nous avons lue dans le *De Trinitate*, et par laquelle nous avons précisé le sens des textes précédents.

Et enfin nous pouvons maintenant comprendre que saint Augustin, depuis l'époque de ses premiers écrits jusqu'à celle de ses grands traités, ait réservé aux âmes purifiées, auxquelles seules Dieu se communique, la contemplation des idées créatrices, des causes suprêmes, de Dieu en lui-même. Les autres âmes, et même les plus impies, restent en fait reliées à la Vérité illuminatrice, dès qu'elles pensent; elles peuvent même parvenir

1. « Aut dic in quo loco videas charitatem... Ecce etiam charitas quantulacumque in nostra voluntate consistit, nobisque conspicua est nec in loco videtur : quanto magis Deus ipse, cuius hoc pignus in nobis est! Nam si interior homo noster, quantulacumque imago eius, non de illo genita, sed ab illo creata, quamvis adhuc renovetur de die in diem, iam tamen in tali luce habitat, qua nullus oculorum corporalium sensus accedit... : quanto magis Deus, qui lucem habitat inaccessibilem corporis sensibus, quo nec ipsius nisi mundi potest esse cordis accessus! » *Ibid.*, c. 17, n. 44, col. 616.

à le savoir et ainsi à connaître l'existence de Dieu. Mais comme elles saisiront mal la nature de cet être, dont seules les participations les plus éloignées et les plus obscures les occupent! Elles auraient un si grand effort à faire pour fixer leur pensée sur le degré suprême ; et elles ont si peu d'amour pour susciter et soutenir cet effort! Si l'image qui fait le mieux connaître Dieu est l'âme remplie de charité, le plus grand philosophe, s'il a la volonté mauvaise, est infiniment moins apte à contempler qu'une bonne femme ignorante, mais vertueuse. Et surtout, s'il s'agit d'obtenir davantage et de progresser dans la contemplation jusqu'à des degrés que la connaissance naturelle n'atteint pas, mais que la grâce de Dieu peut concéder, c'est avant tout d'une volonté détachée de la créature, tournée vers le Créateur, et docile à ses inspirations, qu'il est besoin.

*
* *

Efforçons-nous maintenant de ramener à sa forme nue l'argumentation d'Augustin. Nous constatons dans l'univers une hiérarchie des êtres, le degré inférieur recevant du degré supérieur sa mesure et sa règle : le sensible, les sens extérieurs, le sens intime, l'intelligence.

Or, une perfection ne peut exister à divers degrés imparfaits si elle n'existe pas au degré parfait. Chacun des degrés en effet ou bien est sa règle à lui-même, ou bien il est réglé par un supérieur. Dans ce dernier cas, on ne peut procéder à l'infini : sinon, aucun degré n'aurait sa règle. Il y a donc un degré qui est à lui-même sa règle, et qui règle les autres. C'est dire qu'il existe une réalité en qui les perfections se trouvent indépendantes, achevées, immuables, et réglant tout le reste.

Cette réalité pourtant n'est pas l'esprit humain. Celui-ci en effet se sent lui-même réglé. Il n'est pas la lumière, mais il rend témoignage à la lumière. Qu'il cherche donc, lui, qui trône au plus haut des degrés créés, à percevoir sa règle et la source de sa lumière. Il ne la percevra sans doute ici-bas qu'à travers des images, dont la plus parfaite est l'âme de l'homme. Mais s'il a soin de progresser dans la charité, il trouvera dès cette terre dans la contemplation de Dieu une ineffable béatitude.

Charles Boyer.

Rome.

ESSAI DE SYNTHÈSE PHILOSOPHIQUE

D'après le XIe Livre de la « Cité de Dieu ».

Le but avoué de ce travail est d'utiliser comme point de départ de la systématisation philosophique un passage célèbre du onzième livre de la *Cité de Dieu;* il ne s'agit donc pas tant d'expliquer la pensée de saint Augustin pour elle-même que de profiter des suggestions dont elle peut être l'occasion pour nous[1].

1. C'est ce qui fait que la valeur comme analogie trinitaire des chapitres qui vont nous occuper ne nous intéresse pas directement : notre intérêt va à l'ensemble des idées qu'ils groupent et que du reste on retrouverait en bien des endroits chez saint Augustin. Mais elles ont ici une allure de synthèse générale qui nous a paru suggestive. Pour ce qui est de leur valeur comme analogie trinitaire, nous devons tout de même signaler que ce n'est pas en un sens absolu, mais en un sens relatif qu'il faut entendre, à notre avis, la déclaration de M. Schmaus disant que l'analogie être, connaître, vouloir (équivalemment : aimer) n'a pas grande importance aux yeux de saint Augustin. « Im übrigen legt Augustinus auf die Analogie Sein, Erkennen und Wollen kein zu grosses Gewicht » (*Die Psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus,* 1927, p. 234). Car s'il en donne bien une preuve au sens que nous acceptons, savoir que ce ternaire n'est pas exploité dans le *De Trinitate,* nous nous étonnons qu'il semble faire sien le grief de Janssens (III, 651) « *sed in hac trilogia quid respondet unitati divinae essentiae? Igitur ab hac parte haec comparatio aperte deficit* » (p. 234, n. 4). Ce qui répond dans cette image à l'unité de l'essence divine? mais l'unité du moi conscient. Elle est parfaitement indiquée, car saint Augustin dit « MIHI *esse me idque nosse et amare certissimum est* » (voir plus bas, ch. XXVI). De même au livre XIII des *Confessions* (XI, 12) « *vellem ut haec tria* COGITARENT HOMINES IN SEIPSIS... *Dico autem haec tria : esse, nosse, velle.* SUM *enim et* SCIO *et* VOLO... *In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest. Certe coram se est:* ATTENDAT IN SE, ET VIDEAT, *et dicat mihi.* » N'y a-t-il pas là autant de sûreté quant à la proclamation du fait que d'admiration pour le mystère qu'il inclut même en nous? Le *videat qui potest* ne doit pas donner le change. Enfin que cette image ne soit qu'une pauvre analogie et défaillante quand on serre de près son application au divin modèle, c'est très vrai, mais les images trinitaires en sont toutes là sans exception. Nous comprenons donc fort bien la préférence donnée à d'autres ternaires augustiniens, nous ne comprenons pas qu'on trouve en celui-ci une insuffisance au point de départ. « Nur faktisch schliesst der Begriff Sein im vorliegenden Ternar die beiden anderen Momente in sich, weil Augustinus die menschliche Seele als den Träger des Ternars bestimmt » (p. 235). Ne serait-ce pas parce que M. Schmaus parle du concept commun

Toutefois, pour éviter le jeu décevant qui consisterait à mettre sous le patronage du Docteur d'Hippone, à propos de son quinzième centenaire, des idées sans affinité avec les siennes, nous commencerons par prélever quelques indications à même le texte; la mise en œuvre qui suivra sera de la sorte plus facile à juger, non seulement en elle-même, mais encore dans son rapport à saint Augustin.

I. — Les suggestions à retenir du texte.

Avec le onzième livre de la *Cité de Dieu* commence la seconde partie de tout l'ouvrage. « Maintenant », dit saint Augustin, « j'entreprends de retracer, suivant mes forces, le tableau des deux cités, du ciel et de la terre, que le siècle nous présente mêlées et confondues; leur naissance, leur progrès, la fin qui les attend. Et d'abord je veux montrer l'origine primitive de ces deux cités dans la division des anges ». Et c'est au milieu des considérations relatives à la création que saint Augustin revient à l'idée « de la secrète empreinte de la Trinité dans cette question que chaque créature nous suggère : Par qui, comment et pourquoi elle a été faite ». Il déclare sans doute que « c'est un point difficile qui demanderait un long discours » et ne prétend pas l'expliquer entièrement, mais il assure clairement tout de même que *pour qui sait voir*, « voilà donc la Trinité tout entière qui se révèle à nous dans ses ouvrages. En elle la Cité sainte, la sublime cité des saints anges a son origine, sa beauté, sa béatitude ». Mais avant la suite des considérations sur les anges, reprises à la fin du chapitre XXVIII, un développement s'intercale dont on peut tirer parti d'un point de vue purement philosophique. C'est ce que nous allons tenter. Nous commencerons par traduire intégralement le texte des chapitres 25-28. Nous en retiendrons la possibilité de l'organisation de la philosophie en système et même la clé de cette organisation, savoir la conception d'une métaphysique exemplariste ; nous y rencon-

d'être, « des allgemeinen Begriffes esse » quelques lignes plus haut? La raison qu'il invoque est alors excellente, mais il nous semble qu'au lieu d'étayer la conclusion qu'on y appuie, elle montre qu'il ne faut pas négliger dans le ternaire l'indication du moi conscient. Il ne s'agit pas de la note commune d'être mais de l'expérience personnelle : *sum*, *novi*, *amo*, voilà ce saint Augustin dit pour son compte et propose à chacun d'observer lui-même en soi.

trerons aussi le modèle de toute justification critique. Et alors peut-être cette collecte fera-t-elle trouver moins téméraire l'idée de se réclamer de l'inspiration profonde de saint Augustin pour une tentative aussi apparemment étrangère à ses desseins que l'ébauche d'une synthèse néo-scolastique.

A. — Le texte[1].

XXV. Autant qu'il est permis d'en juger tel est encore le principe de cette triple division de l'étude de la sagesse que les philosophes ont établie ou plutôt dont ils ont pu se rendre compte. Car ils n'ont pas décidé ce qu'elle devait être, ils ont découvert telle quelle sa division en physique, logique, éthique. Ces termes répondent à ceux de l'usage latin déjà répandu qui parle de naturel, rationnel, moral, et nous y avons un peu touché au huitième livre. Ceci du reste ne comporte pas que les philosophes aient, grâce aux trois membres susdits, conçu relativement à Dieu aucune idée de la Trinité; même étant donné que Platon, à qui l'on fait remonter la découverte et la mise en valeur de cette distribution, ne reconnait que Dieu pour auteur de toutes les natures, dispensateur de l'intelligence et inspirateur de l'amour qui fait la valeur et le bonheur de la vie. Mais ce qu'il y a de sûr, c'est qu'au sujet de la nature des choses, de la recherche de la vérité, du bien en fonction duquel nous devons ordonner toutes nos actions, la diversité des multiples opinions n'empêche pas qu'il y ait ces trois grands ordres de questions auxquels toute spéculation s'en tient. De fait, quelle que soit au détail dans la variété des écoles la dissidence des nombreux systèmes, il y a pour la nature un principe, pour la science un idéal, pour la vie un bien, personne là-dessus ne reste dans l'hésitation. Ajoutons que trois circonstances entrent en ligne de compte toutes les fois que l'art humain produit quelque œuvre : nature, savoir, pratique. Nature, c'est-à-dire le génie; savoir, c'est-à-dire

1. *Migne, P. L.*, XLI, 338 sqq.
XXV. Quantum intelligi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt; imo tripartitam esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt) : cujus una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica. Quarum nomina latina jam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis, moralisque vocarentur : quas etiam in octavo libro breviter perstrinximus. Non quod sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum Deum de Trinitate cogitaverint. Quamvis Plato primus istam distributionem reperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator. Sed certe cum et de natura rerum, et de ratione indagandae veritatis, et de boni fine ad quem cuncta quae agimus referre debemus, diversi diversa sentiant : in his tamen tribus magnis et generalibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur, multiplex sit discrepantia opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam, nemo cunctatur. Tria etiam sunt quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat : natura, doctrina, usus : natura ingenio, doctrina scientia,

l'instruction ; pratique, c'est-à-dire le résultat, car voilà ce qui nous les manifeste. Et je n'ignore pas qu'à proprement parler le résultat évoque plutôt l'idée de jouissance et la pratique celle d'utilité : c'est même là, semble-t-il, ce qui fait que nous parlons de jouissance quand l'objet, sans que nous cherchions au delà, nous plaît pour lui-même, tandis que l'utilité d'un objet, c'est son rapport à quelque autre objet que nous poursuivons. Voilà même encore pourquoi les biens temporels doivent plutôt nous servir que nous faire jouir afin que nous méritions ainsi la jouissance des biens éternels. C'est le contraire de ce que font les méchants qui veulent tirer jouissance de l'argent, et de Dieu utilité puisqu'au lieu d'employer l'argent pour Dieu, ils honorent Dieu pour de l'argent. Quoi qu'il en soit, selon l'acception la plus répandue et un résultat peut nous être utile et une utilisation nous être objet de jouissance. Par exemple on parle très exactement de jouir des fruits de la terre qui sont à coup sûr pour tout le monde objet de temporelle utilité. Voilà donc en quel sens je parle de la pratique en énumérant ces trois circonstances décelées par l'œuvre humaine et qui sont nature, savoir, pratique. Et telle est, disions-nous, l'origine de cette triple division assignée par les philosophes à la science qui a pour objet la possession du bonheur : naturelle, rationnelle, morale parce qu'il y a nature, savoir, pratique. Or si nous étions les auteurs de notre nature nous serions certainement aussi les pères de notre sagesse et n'aurions pas à nous soucier de la former en nous par l'étude c'est-à-dire à l'école d'autrui ; et notre amour s'il n'avait d'autre principe ni d'autre fin que nous-mêmes suffirait à notre possession du bonheur sans que nul autre bien soit requis pour nous satisfaire. Mais en fait notre nature ne tient l'être que de Dieu son auteur, et de même assurément pour que nous goûtions la vérité il faut que Dieu soit notre maître, et il faut encore pour que nous ayions le bonheur que la douce possession en soit dispensée par lui.

usus fructu dijudicandus est. Nec ignoro quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit; atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus. Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis. Non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt. Verumtamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur, et usibus fruimur. Nam et fructus jam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus quae in homine spectanda commonui, quae sunt natura, doctrina, usus. Ex his propter obtinendam beatam vitam, tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina; naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum. Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret : nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debet habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem.

XXVI. Venons-en à regarder en nous-mêmes. Bien inférieure certes à son modèle et même immensément distante, n'ayant part ni à l'éternité, ni, ce qui résume tout, à la substance de Dieu, telle tout de même que Dieu n'a créé nulle chose naturellement plus rapprochée de lui, il y a en nous une image de Dieu, une image de la souveraine Trinité, une image reconnaissable et que nos progrès doivent parfaire en lui valant une ressemblance consommée. C'est que nous sommes, nous savons que nous sommes, et cet être et cette connaissance, nous l'aimons. Or j'énonce de la sorte trois choses qui sont pour nous en sûreté contre l'apparence même de l'erreur. Il n'en va pas ici comme pour les objets extérieurs, et nous ne les atteignons pas par l'intermédiaire de nos sens, comme les couleurs par la vue, les sons par l'ouïe, les odeurs par l'odorat, les saveurs par le goût, la dureté et la mollesse par le toucher. De tous ces objets de sensation, ce sont des traductions très ressemblantes et du reste déjà incorporelles qui se présentent à notre pensée, se fixent dans notre mémoire et excitent notre désir de ces objets. Mais c'est en dehors de tout jeu fallacieux de facultés ou de données d'ordre sensible que je suis très certain que je suis, et que je le sais, et que j'aime cela. Ces trois assurances je les vois parfaitement en sûreté contre les objections des Académiciens. Ils disent : Mais si vous vous trompez? — Si je me trompe, c'est que je suis. Car celui qui n'est pas ne peut évidemment pas être dans l'erreur et mon être serait prouvé de par mon erreur même. Or si mon erreur me prouve mon être, comment serait-ce une erreur d'admettre que je suis quand je m'assure de mon être par mon erreur même? Puisque ce serait, dans le cas même où je me tromperais, moi qui me tromperais, il est hors de doute qu'en admettant l'être de ce moi, je ne me trompe pas. Par conséquent dans ma science de mon savoir je ne me trompe pas non plus. Car savoir que je suis équivaut à savoir que je me sais. Et mon amour pour cet être et cette science vient en moi s'ajouter lui aussi, comme un troisième élément dont la valeur n'est pas moins garantie, aux éléments que je tiens déjà. Car ce n'est pas une fiction, cet amour

XXVI. Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicitur, non ejusdem substantiae, cujus est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur : sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest : ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est

que je me porte, puisque les objets de cet amour ne sont pas des fictions; et d'ailleurs même si c'étaient des fictions, ces fictions, il resterait vrai que je les aime. Comment serais-je en effet si justement répréhensible et si justement détourné de l'amour des fictions si l'amour éprouvé pour elles n'était qu'un amour fictif? Mais alors étant question de choses vraies et indubitables, comment mettre en doute que l'amour aussi dont elles sont l'objet est un amour vrai et indubitable? Aussi n'y a-t-il pas plus de refus de l'être que de refus du bonheur. Comment faire en effet pour être heureux en n'étant rien du tout?

XXVII. 1. C'est comme une nécessité de nature que le fait d'être soit si doux que rien que pour être les malheureux eux-mêmes refusent de mourir et le sentiment de leur malheur ne leur fait point vouloir leur propre disparition d'entre les choses mais bien la disparition de leur malheur. Oui ceux même qui pensent être au comble du malheur et qui y sont vraiment, ceux que les sages en les voyant sans intelligence, les satisfaits en les voyant pauvres et gueux, trouvent misérables, supposons qu'on leur donne l'immortalité, laquelle du reste rendrait leur misère immortelle, contre l'alternative, s'ils refusent de rester à jamais dans leur misère, de renoncer totalement à l'être par un anéantissement complet : ils vont sauter de joie et choisir d'être éternellement ce qu'ils sont plutôt que de n'être plus rien du tout. Ce qui nous le garantit, c'est qu'on sait parfaitement ce qu'ils en pensent. Pourquoi en effet craignent-ils de mourir et préfèrent-ils une vie pleine d'angoisses à la mort qui les termine, sinon parce que l'horreur de leur nature à ne plus être est manifeste? Et quand ils se savent près de mourir ils désirent comme un grand bienfait les miséricordieux secours qui cherchent à prolonger leur misère avec leur vie et à retarder leur mort. Voilà bien la preuve que l'immortalité, celle-là même qui ne serait qu'une indigence indéfinie, c'est avec enthousiasme qu'ils l'accueilleraient. Mais quoi? Tous

autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita etiam novi hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eumdem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis, eis quas novi rebus adjungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar : quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non beatus esse velit. Quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit?

XXVII. 1. Ita vero vi quadam naturali ipsum esse jucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non seipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. Illis etiam qui et sibi miserrimi apparent, et plane sunt, et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum et ab his qui se beatos putant, miseri judicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis immortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi quod si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exultarent laetitia, et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse. Cujus rei testis est notissimus sensus eorum. Unde enim mori metuunt, et

les êtres animés, ceux-là mêmes qui sont privés de raison, à qui ces pensées ne sont pas accessibles, depuis les monstres géants jusqu'aux menus vermisseaux, n'est-il pas vrai qu'ils veulent être, que c'est ce qui leur fait fuir la destruction, comme par tous les mouvements possibles ils en témoignent? Quoi encore? Les plantes et tous les végétaux dépourvus de la moindre sensibilité pour se dérober au danger par des mouvements perceptibles, n'est-il pas vrai que pour dresser dans l'air en sécurité le sommet de leur tige ils enfoncent à proportion dans le sol la prise de leurs racines afin de puiser leur subsistance, voulant ainsi à leur façon la conservation de leur être? Il y a enfin les corps non seulement privés de sensibilité mais qui n'ont aucune vie pas même végétative; eh bien! ils tendent vers le haut ou descendent vers le bas ou s'établissent dans un équilibre intermédiaire pour que leur être mis en lieu sûr selon les exigences de leur nature soit ainsi préservé.

2. Mais venons-en à la soif de connaître et à la répugnance de la nature humaine pour l'erreur : il suffit déjà pour s'en rendre compte de ce fait que tout le monde préfère la douleur avec le bon sens à la joie de la folie. Penchant impérieux et admirable, privilège exclusif de l'homme entre tous les êtres animés qui doivent mourir. Il y en a qui sont doués pour voir dans la lumière sensible d'une vue bien plus perçante que la nôtre; mais ils ne peuvent atteindre à cette sorte de lumière incorporelle qui rayonne dans notre âme et nous rend possible sur le sujet qui nous occupe la rectitude de nos jugements. Car c'est notre participation à cette lumière qui est la mesure de ce pouvoir que nous avons. D'ailleurs la sensibilité des animaux dépourvus de raison renferme, à défaut de la moindre espèce de savoir, au moins une certaine apparence de savoir. Et les autres êtres corporels sont eux aussi, non parce qu'ils sentent mais parce qu'on les sent, appelés êtres sensibles. Il y a même

malunt in illa aerumna vivere, quam eam morte finire, nisi quia satis apparet quam refugiat natura non esse? Atque ideo cum se noverint esse morituros, pro magno beneficio sibi hanc impendi misericordiam desiderant, ut aliquanto productius in eadem miseria vivant, tardiusque moriantur. Procul dubio ergo indicant immortalitatem saltem talem quae non habeat finem mendicitatis, quanta gratulatione susciperent. Quid? animalia omnia etiam irrationalia, quibus datum non est ista cogitare, ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle, atque ob hoc interitum fugere omnibus quibus possunt motibus indicant? Quid? arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodammodo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant.

2. Jam vero nosse quantum ametur, quamque falli nolit humana natura, vel hinc intelligi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult, quam laetari in amentia. Quae vis magna atque mirabilis mortalibus, praeter homini, animantibus nulla est; licet eorum quibusdam ad istam lucem conuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum : sed lucem illam

parmi eux dans les plantes une imitation de la sensibilité par les fonctions de nutrition et de reproduction. Ajoutons enfin que ces êtres et tous les êtres corporels s'ils ont des principes que la nature garde cachés, ont aussi des formes variées, dont le concours fait précisément la beauté d'un monde sensible ainsi conformé et qu'ils exposent à l'activité de nos sens comme si faute de pouvoir connaître eux-mêmes ils semblaient vouloir au moins qu'on les connût. Seulement la connaissance que nous nous formons de ces objets grâce à nos facultés sensibles est ainsi faite qu'elle aboutit à porter sur eux des jugements excédant nos facultés sensibles. Oui nous avons une autre faculté, tout intérieure et bien plus précieuse que la sensibilité, qui se rend compte du juste et de l'injuste, du juste par un caractère intelligible, de l'injuste par son absence indue. C'est une faculté qui agit sans organe : rayon visuel, cavité auditive, conduits olfactifs, voies du goût, organes quelconques du toucher, elle est tout autre chose. C'est en elle que mon être et la connaissance que j'en ai me sont évidents, et que je leur porte un amour jouissant pour moi de la même évidence.

XXVIII. Mais ces deux points, l'être et le connaître, objets d'un si grand amour et en nous et même à certains égards chez tous les êtres inférieurs chez lesquels on en peut trouver, malgré les différences, une certaine imitation tout de même, ces deux points ont été, pour autant qu'il semblait requis par le développement de notre ouvrage, suffisamment expliqués. Quant à l'amour qui leur est porté, cet amour est-il lui-même objet d'amour, la question reste à traiter. Objet d'amour, cet amour l'est, lui aussi, et la preuve c'est que dans les hommes envers qui l'amour est le plus justifié, ce qui appelle plus d'amour, c'est de l'amour. Car un homme de bien ne mérite pas ce titre parce qu'il sait ce qui est

incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. Verumtamen inest sensibus irrationalium animantium, etsi scientia nullo modo, at certe quaedam scientiae similitudo. Caetera autem rerum corporalium, non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt. Quorum in arbustis hoc simile est sensibus, quod aluntur et gignunt. Verumtamen et haec et omnia corporalia latentes in natura causas habent; sed formas suas, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. Sed nosse ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis judicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus : justa, per intelligibilem speciem; injusta per ejus privationem. Ad hujus sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum.

XXVIII. Sed de duobus illis, essentia scilicet et notitia, quantum amentur in nobis, et quemadmodum etiam caeteris rebus quae infra sunt, eorum reperiatur, etsi differens, quaedam tamen similitudo, quantum suscepti hujus operis ratio visa est postulare, satis diximus : de amore autem quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatur autem : et hinc probamus, quod in hominibus qui rectius amantur, ipse magis amatur. Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit.

bien, mais parce qu'il l'aime. Alors pourquoi lorsqu'il s'agit de ce qui se passe en nous-mêmes ne sentirions-nous pas que nous aimons l'amour même dont nous aimons le bien que nous aimons? Et de fait il y a pareillement un amour qui sert à aimer même ce qu'on ne doit pas aimer, et cet amour n'obtient que l'intime aversion de quiconque aime l'amour qui sert à aimer ce qu'on doit aimer. Ces deux amours peuvent en effet coexister dans le même homme, et le bien de l'homme c'est précisément que progresse l'amour qui fait bien vivre au détriment de celui qui fait vivre mal, cela jusqu'à l'achèvement de la guérison et à la transformation en bien de tout ce qu'il y a de vie en nous. Car si nous étions des bêtes, c'est la vie de la chair et ce qui s'accorde à la sensibilité qu'elle possède que nous aimerions, et cela suffirait pour notre bien, et comme nous aurions ainsi notre satisfaction, nous ne chercherions rien au delà. De même si nous étions des plantes, nous serions bien incapables d'aimer ce qui attire une sensibilité, mais nous semblerions tout de même désirer d'une certaine manière ce qui augmenterait notre opulence et l'abondance de nos fruits. A être pierres, flots, vents, flammes ou choses analogues, nous serions certes privés du sentiment et de la vie, mais non pas cependant d'une sorte de désir de l'emplacement et de la mise en ordre faits pour nous. Car la force de la pesanteur est dans les corps analogue à celle d'un amour, soit qu'elle tire en bas une masse, ou qu'elle pousse en haut une chose légère. Oui le corps est entraîné par la pesanteur comme l'esprit par l'amour, de quelque côté qu'il soit entraîné. Or nous sommes des êtres humains créés à l'image de notre créateur dont l'éternité est véritable, la vérité éternelle, l'amour éternel et véritable, lui-même étant la Trinité éternelle, véritable, aimable, sans confusion ni division; et les êtres qui nous sont inférieurs ne seraient eux-mêmes rien du tout n'auraient aucune forme distinctive, aucune tendance ni stabilité de nature, s'ils n'étaient l'ouvrage de celui qui est l'être suprême, la suprême sagesse et la suprême bonté. Eh bien cela étant, parcourons fixement, comme nous en avons le merveilleux pouvoir, l'universalité de

Cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus? Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est : et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno homine, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus, iste deficiat quo male vivimus, donec ad perfectum sanetur, et in bonum commutetur omne quod vivimus. Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejus est amaremus; idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cujus est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et

son œuvre, et relevons partout marqués, tantôt plus nets et tantôt moins, les vestiges qu'il a laissés. Considérons aussi dans l'intime de nous-mêmes son image, imitant le fils cadet de l'évangile, c'est-à-dire rentrant en nous-mêmes et nous relevant pour revenir vers celui dont le péché nous avait éloignés. C'est là que pour notre être il n'y aura plus de mort, ni pour notre savoir d'erreur, ni pour notre amour de manquement. Nous avons donc dès à présent la possession certaine de ces trois éléments de notre moi, et ce n'est pas en nous fiant au témoignage d'autrui, c'est grâce à leur présence en nous immédiatement sentie, grâce à leur manifestation très évidente à notre regard intime : toutefois la durée de leur avenir, la question même de leur avenir sans fin, le terme où notre activité soit bonne soit mauvaise les fera parvenir, restent des problèmes que nous sommes incapables de résoudre par nous-mêmes, et nous en sommes là-dessus soit à la recherche du témoignage d'autrui, soit à son acceptation. Quant aux raisons de notre pleine confiance en ce témoignage, ce n'est pas le moment d'en parler, cela viendra mieux par après. Le présent livre de la Cité de Dieu n'en considère pas les pèlerins de cette vie mortelle mais les immortels habitants des cieux qui ne les ont jamais quittés. Ce sont les saints Anges fidèles à Dieu, qui ne l'ont jamais trahi, qui ne le trahiront jamais, et qu'il a séparés dès le principe des déserteurs de l'éternelle lumière devenus esprits de ténèbres. Après en avoir déjà dit quelque chose, il faut, Dieu aidant, reprendre de notre mieux nos explications.

B. — Les idées à mettre en œuvre.

Pour les mieux voir, prenons encore le temps de résumer la marche de la pensée dans les développements qu'on vient de

vera et chara Trinitas, neque confusa, neque separata; in iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquomodo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquem ordinem vel appeterent, vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est : tanquam per omnia quae fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quaedam ejus alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis ejus imaginem contuentes, tanquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus, ut ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem. Nunc autem ista tria nostra quamvis certa teneamus, nec aliis ea credamus testibus, sed nos ipsi praesentia sentiamus, atque interiore veracissimo cernamus aspectu, tamen quamdiu futura, vel utrum nunquam defutura, et quo si bene, quo autem si male agantur, perventura sint, quoniam per nos ipsos nosse non possumus, alios hinc testes vel quaerimus, vel habemus : de quorum fide cur nulla debeat esse dubitatio, non est iste, sed posterior erit diligentius disserendi locus. In hoc autem libro de civitate Dei, quae non peregrinatur in hujus vitae mortalitate, sed immortalis semper in coelis est, id est de Angelis sanctis Deo cohaerentibus, qui nec fuerunt unquam, nec futuri sunt desertores, inter quos et illos qui aeternam lucem deserentes, tenebrae facti sunt, Deum primitus divisisse jam diximus, illo adjuvante quod coepimus, ut possumus explicemus.

lire. Ensuite nous indiquerons les idées qui sont à retenir pour l'utilisation que nous avons en vue.

a) Voici d'abord ce résumé.

L'idée générale est l'affirmation d'une empreinte de la Trinité créatrice dans ses œuvres manifestée par la structure de la philosophie, les caractères du moi conscient et les analogies de l'univers sensible.

La structure de la philosophie est l'objet du chapitre 25 : c'est un fait que toutes les philosophies, même ignorantes de la Trinité, s'attachent, et cela unanimement malgré leurs contradictions particulières, à étudier la nature, le savoir, la morale.

Or l'analyse de la causalité reconnaît en celle-ci trois composantes correspondantes : nature, savoir, pratique; nous entendons, à propos de pratique, et le moyen qui sert et la fin qui satisfait. C'est conformément à cette constitution ternaire de la causalité que notre déficience nous manifeste que nous dépendons de Dieu et quant à l'être, et quant au vrai, et quant au bien.

Avec le chapitre 26 commence l'étude du moi conscient comme image trinitaire par excellence à titre d'expérience synthétique, être-connaître-aimer, d'ordre suprasensible et de valeur absolue. Car cette valeur résulte invinciblement de l'hypothèse même, critiquement forgée, de sa non-valeur : une dialectique pressante l'établit.

Dans le chapitre 27, la reprise détaillée des considérations relatives à la valeur de l'être et du connaître dans l'ordre humain est renforcée par l'extension qui s'en fait à l'universalité des choses : animaux, végétaux, objets inanimés, lesquels sont tous, à leur manière, et dans l'être et dans l'ordre intelligible.

Pareillement le chapitre 28 passe de la considération de l'amour humain à celle de l'activité des tendances dans les trois ordres inférieurs au nôtre. Il peut ainsi aboutir enfin à l'indication de cette distribution hiérarchique de tout ce qui compose l'univers : au niveau humain et là seulement les images, partout les vestiges de la Trinité créatrice. Saint Augustin relève le caractère chrétien d'une telle doctrine qui se base sur l'expérience du moi, mais qui ne trouve ses meilleures lumières que dans la révélation. Puis il retourne à la considération des saints

Anges au milieu de laquelle ces développements se sont intercalés.

b) Voici maintenant la collecte des idées à retenir.

1° *La systématisation philosophique.*

Pour que la Trinité se manifeste à nous par l'empreinte qu'elle a laissée dans ses ouvrages, il faut que cette empreinte y soit, abstraction faite de toute connaissance de la Trinité; c'est cela qui amène saint Augustin à tirer argument de la structure de la philosophie prise purement comme philosophie. Nous sommes évidemment libres, quant à nous, de mettre à profit les considérations du saint Docteur en nous désintéressant de leur application au mystère de Dieu un et trine. Autrement dit nous pouvons nous en servir tout simplement pour la mise en ordre de notre philosophie : nous pouvons organiser grâce à elles, si elles s'y prêtent, un ensemble de vérités cohérentes et rationnellement démontrées qui exprime intelligiblement l'univers.

La philosophie ainsi entendue est la philosophie en un sens tout moderne[1]. C'est une discipline rationnelle qui poursuit la compréhension parfaite de l'univers au delà du simple groupement des résultats de la recherche scientifique, en deçà des apports d'une éventuelle révélation; c'est la philosophie distincte par conséquent des sciences d'une part et d'autre part de la théologie. Or nous savons très bien que cette conception est discutable en soi et surtout qu'il ne faudrait pas, à la prendre

1. Cf. le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie publié par A. Lalande, 1926 (et que nous citerons désormais simplement *Vocab.*) : aux articles « Philosophie » et « Science ». Philosophie, sens A « Savoir rationnel, science au sens le plus général du mot »... au sens B « Tout ensemble d'études ou de considérations présentant un haut degré de généralité et tendant à ramener soit un ordre de connaissances, soit tout le savoir humain, à un petit nombre de principes directeurs... Spécialement au sens fort (qui se confond sur certains points avec A) : Effort vers la synthèse totale, vers une conception d'ensemble de l'univers ». Enfin d'après la note 2 (M. Blondel), p. 738, sur les caractères essentiels que semble comporter la connaissance scientifique au sens restreint et le plus moderne, relevons celui de l' « organisation systématique des idées ou des faits » : voilà notre but dans ce travail. En prenant soin de marquer son accord avec des exigences toutes modernes, nous ne nions pas le moins du monde l'ancienneté de pareilles exigences.

en rigueur, l'attribuer à saint Augustin[1]. Mais nous pouvons nous contenter de recevoir de lui une permission au moins implicite de philosopher de la sorte, et, pourvu que nous tenions suffisamment la chose elle-même, ne pas nous embarrasser de

1. Il ne s'agit pas en effet de nier que la doctrine de saint Augustin, comme dit très bien M. Gilson, « est différente de ce que nous appelons philosophie au sens ordinaire du mot. Dans la mesure où la philosophie se définit, un effort purement rationnel et théorique pour résoudre les problèmes les plus généraux que posent l'homme et l'univers, la doctrine d'Augustin proclame à chaque page l'insuffisance de la philosophie » (*Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929, p. 293; nos citations de M. Gilson suivies simplement d'un chiffre renvoient aux pages de ce volume). Mais il y a intérêt à préciser tout de suite ce qui pourrait sembler contenir la condamnation préalable de notre tentative. « Il va de soi », dit ailleurs M. Gilson (p. 41), « que l'augustinisme ne mérite pas le nom de philosophie si l'on entend par là un système d'idées dont les prémisses seraient posées par la raison seule, c'est-à-dire, précisément, la conception même de la philosophie que son œuvre a pour objet d'éliminer ». Il y a deux manières d'entendre l'exercice de la « raison seule » : un exclusivisme absolu et un exclusivisme de méthode; la première conception amènerait celle d'une philosophie non seulement autonome mais *suffisante*, une philosophie païenne par conséquent, tandis que la seconde entraine seulement celle d'une philosophie spécifiée par sa méthode. De ces deux conceptions, saint Augustin combat la première, et tout chrétien comme lui, mais la seconde lui est si peu étrangère qu'elle répond à ce que précisément M. Gilson reconnait de philosophie chez saint Augustin. « La philosophie augustinienne n'a voulu être et ne peut être qu'une *exploration rationnelle* du contenu de la foi » (p. 39, c'est moi qui souligne). Il défend même brillamment cette philosophie contre les dépréciateurs de l'augustinisme et déclare à bon droit devant certaines affirmations que « toute l'étude de la notion de *philosophie chrétienne* serait à reprendre » (p. 300, n. 2). Nous y reviendrons par après; pour l'instant il ne s'agit que d'obtenir un laisser-passer et de dire pourquoi nous espérons bien ne pas nous être inspirés de saint Augustin d'une façon contraire (voir p. 303) à ses propres intentions. Et en effet, qu'on puisse user de cette méthode philosophique déjà nommée pour constituer un corps de doctrine répondant au problème de l'explication de l'homme et de l'univers, et autonome quoique inférieur par rapport aux données d'une révélation, il est clair que saint Augustin ne s'y est pas appliqué; mais il me paraît également clair qu'il ne l'a jamais interdit. A le comprendre en lui attribuant cette prohibition, ce qui peut bien avoir été l'erreur de certains adversaires augustiniens de saint Thomas au moyen âge, nous croyons même qu'on lui ferait endosser un exclusivisme outré. On est bien dans le sens de ses préférences, et les augustiniens ne sont pas des thomistes, c'est entendu, mais à transformer les préférences en proscription de ce qui n'est pas elles, on exagérerait; et cette exagération prêterait à saint Augustin ce qui n'est pas sa pensée et ne peut pas même s'accorder avec elle. Cette exagération n'est du reste pas le fait de M. Gilson qui relève au contraire « les deux sens du mot philosophie que l'on rencontre dans les textes augustiniens; s'il s'agit de la philosophie quelle qu'elle soit, toute recherche de la vérité est philosophie, qu'elle soit heureuse ou malheureuse » (p. 38, n. 1). Il avoue aussi chez saint Augustin « l'usage de la raison avant la foi » au moins à titre de « simple propédeutique » (p. 35). Bref saint Augustin ne dénie pas, que je sache, la valeur de vérité d'une philosophie qui se cantonnerait, en vertu d'une abstraction pour les chrétiens, d'une ignorance pour les autres, sur le terrain de la raison pure : ce qui est vrai, c'est qu'il n'y trouve guère

sa définition. Au lieu donc de chercher dans quelle mesure l'idée que nous nous faisons de la philosophie cadre ou ne cadre pas avec l'idée qu'en avait saint Augustin, nous constatons que le saint Docteur parle des trouvailles des philosophes comme tels par opposition à toute connaissance du mystère de la Trinité, laquelle exigerait la révélation pour appui. Et puisqu'il nous présente ces trouvailles comme des spéculations qui s'organisent de telle sorte qu'au-dessus des divergences de détail s'impose la valeur absolue de certains articles, nous n'avons pas besoin d'en réclamer davantage : voilà qui peut être mis à profit même avec une conception de la philosophie autre que celle d'Augustin.

2° *La clé de cette systématisation.*

Dieu est reconnu comme notre source d'être, de connaissance et d'amour dans l'ordre ontologique parce qu'il est dans l'ordre logique la raison explicative de notre expérience, et la recherche d'une explication a été nécessairement provoquée par nos déficiences, tandis que l'analyse de la causalité nous découvrait la structure ternaire de cette enquête. L'être, la connaissance et l'amour qui font notre moi conscient sont compris comme le degré humain de l'être, de l'intelligible et du bien répartis analogiquement à tous les degrés de la création. Est-il besoin de chercher plus loin une perspective qui embrasse toute la philosophie, une position stratégique commandant son organisation, bref la clé du système ? Une fois les vérités établies au détail chacune pour elle-même, voilà de quoi les organiser en une explication systématisée de tout le réel : voilà le plan des étages d'analyses et de démonstrations méthodiques qui expriment la pénétration par notre esprit de l'expérience et de ce qu'elle postule. Nous croyons que, pour désigner une théorie qui explique

d'intérêt, mais cela ne fait pas une condamnation. Au reste l'intérêt que prennent à cette philosophie les chrétiens qui s'en occupent ne les abuse pas sur sa valeur : ils distinguent soigneusement ce qu'elle peut de droit et les conditions grâce auxquelles elle se constitue de fait ; ils savent qu'ils ne sont pas de fait dans un état de nature pure, mais font comme si quand ils travaillent leur philosophie de la raison pure, laquelle dépend donc d'une abstraction méthodique et ne mérite de leur part qu'un intérêt relatif. Encore le mérite-t-elle. Pour nous, il nous suffit donc en ce moment que notre esquisse ne soit pas récusée *a priori* et nous espérons que son tracé manifestera suffisamment par lui-même l'inspiration de saint Augustin.

ainsi le donné par sa dépendance d'un Absolu dont il est universellement le reflet, le nom le mieux approprié est celui d'*exemplarisme*. C'est la même chose sous un autre nom chez ceux qui parlent de « participation analogique », et libre à eux, car c'est la chose et non le mot qui importe; mais il reste que nous préférons parler d'exemplarisme[1].

3° *Le modèle de toute justification critique.*

Son principe est d'utiliser comme dernier justificatif le *Cogito*, c'est-à-dire mon expérience de ma pensée actuelle. On voit que nous parlerons du *Cogito* en un sens qui laisse de côté toute préoccupation d'histoire cartésienne et uniquement pour profiter de la commodité du terme[2].

Les ressorts de l'utilisation du *Cogito* jouent ainsi : on montre l'équivalence des jugements soumis à la critique et d'une expérience dont la valeur est absolue, l'expérience qui est : Moi. C'est la garantie sur laquelle toute justification d'ordre critique doit venir s'appuyer en fin de compte; et il est clair que, dans le déroulement d'un développement dialectique, cette dernière assise fondamentale ne peut pas être l'objet d'une autre démonstration que la démonstration indirecte, la démonstration qui établit un jugement par l'élimination de l'énoncé négateur de ce jugement. C'est donc à partir de nous-mêmes comme du centre autour duquel son domaine rayonne sur tout ce qui est, que notre vue de l'univers prend valeur absolue de doctrine critiquement garantie. Et de fait ce n'est même qu'en fonction de mon expérience personnelle que les affirmations constitutives de cette doctrine trouvent leur sens : le domaine de l'intelligibilité m'est accessible par le rapport analogique de tout ce qui le constitue avec l'intelligibilité à mon niveau; je comprends

1. Nous le préférons surtout pour une raison d'ordre extrinsèque ainsi qu'on le verra dans la dernière partie de ce travail. Mais on peut trouver aussi que la conception — qui est la même au fond sous les deux expressions — étant plutôt traduite du point de vue de l'être quand on parle de participation et du point de vue des raisons intelligibles quand on parle d'exemplarisme, la deuxième désignation est préférable. Car les raisons intelligibles sont par excellence le domaine de la philosophie.

2. *Vocab.* sur le *Cogito* : « Argument tirant de l'existence de la pensée actuelle la réalité de l'âme en tant que substance individuelle ». L'idée que nous gardons est simplement celle de l'existence de la pensée actuelle jouant le rôle d'argument.

toutes les activités par leurs analogies avec la mienne. Or le type de l'intelligibilité pour moi est l'évidence absolue, le type de l'activité est l'acte d'amour de bon aloi.

Nous pouvons nous en tenir aux suggestions ci-dessus et passer maintenant à l'ébauche d'une synthèse philosophique. Il est clair que celle-ci suppose les analyses dont nous ne garderons que les résultats. Ces résultats il faudra même, pour être court, ne pas faire mention de leur provenance de tel ou tel canton de l'histoire de la philosophie : notre but n'est pas de dresser l'état civil des doctrines, mais de les organiser en un système.

II. — L'ébauche d'une synthèse philosophique.

A. — Les conditions à remplir.

Pour ne pas nous payer de mots, considérons d'abord les conditions que doit remplir cette ébauche. Il s'agit de la mise sur pied d'une philosophie, c'est-à-dire d'une explication rationnelle de l'univers, et de la présentation synthétique de cette philosophie, c'est-à-dire de son développement organique à partir d'un noyau de vérité. La valeur du résultat sera fonction, d'une part de la nécessité de cette vérité fondamentale et de la solidité du développement qu'elle suscite, d'autre part de sa correspondance au donné dont elle prétend rendre compte. On peut dire en deux mots qu'il doit s'agir de principes dont la portée soit absolument universelle et la nécessité inéluctable. Des principes[1], voilà bien ce qui est en question : un principe

1. *Vocab.* Principe, D « Plus généralement on appelle « principes » d'une science l'ensemble des propositions directrices, caractéristiques, auxquelles tout le développement ultérieur doit être subordonné ». Dans les notes critiques on recommande « particulièrement l'emploi du sens C qui a l'avantage d'être technique, bien défini, et de représenter une idée souvent nécessaire ». Le voici : « C. Proposition posée au début d'une déduction, ne se déduisant elle-même d'aucune autre dans le système considéré, et par suite mise, jusqu'à nouvel ordre, en dehors de toute discussion ». Cela s'applique à la science philosophique, il suffit de tenir compte de sa portée universelle qui la différencie d'un système subordonné. Ces deux sens C et D développent le « point de vue logique » c'est-à-dire celui de la connaissance qui est bien le point de vue de l'établissement d'un corps de doctrine; mais il est intéressant de relever que ce point de vue est proposé comme le deuxième, le premier étant celui de l'existence c'est-à-dire de l'être, et le troisième celui de l'action.

fondamental de nécessité absolue qui se ramifie en principes dérivés de portée plus restreinte mais de nécessité pareille, et cela de telle sorte que l'ensemble fasse un corps de doctrine expliquant l'univers. Rappelons encore, qu'il s'agit de l'ordre de présentation synthétique et que cet ensemble doit résulter de vérités dont chacune s'établit au préalable pour son propre compte dans l'ordre analytique d'invention; sans cela nous aurions peut-être un panorama grandiose, mais point une explication de l'univers.

On peut s'exprimer de façon plus précise en disant qu'il s'agit de trouver un principe de portée universelle qui ne soit pas simplement l'énoncé statique d'une loi de fait, une simple constatation indéfiniment renouvelable, une exigence qui reste toujours dans la même ligne; non, ce doit être l'expression dynamique d'une exigence absolue et dont la nécessité s'exerce dans toutes les directions. Le principe fondamental ne peut pas n'avoir qu'une portée restreinte, il doit vraiment tout recouvrir, il doit fonder la morale aussi bien que la métaphysique, donner la loi de l'action comme de la connaissance et des faits.

Essayons plus de précision encore. Il faudra que la formule tout à fait exacte de ce principe soit un jugement qui énonce le caractère absolument fondamental de la réalité; un tel jugement doit donc assembler des concepts ayant une extension universelle. Il aura comme sujet l'être comme tel et comme prédicat cette caractéristique fondamentale. Mais la formule même de cette loi dynamique au rayonnement universel doit en partager la fécondité : elle doit être apte à produire d'elle-même une hiérarchie de jugements dérivés qui s'organisent en explication du réel.

Il est aisé de prévoir que pareil ensemble ne sera pas une chaîne syllogistique, bien que chacun de ses membres puisse être justifié par voie démonstrative laquelle fait usage du syllogisme. On prévoit aussi qu'entre les jugements dérivés règneront des symétries et de portée et de formule suivant les étages et les orientations du développement général.

B. — **Le principe qui satisfait à ces conditions.**

C'est le principe de l'universelle correspondance dans l'être des trois caractères d'unité, intelligibilité et bonté. Occupons-

nous d'abord de bien l'entendre, puis nous en tirerons parti.

Il faut entendre que l'être a comme caractère foncier la correspondance qui règne en lui entre l'unité, l'intelligibilité, la bonté; concepts qui étant pris, comme il vient d'être dit plus haut, selon une extension universelle, n'ont qu'une compréhension minima et de valeur analogique[1]. Se vérifiant de tout

1. Rappelons que tout ceci suppose la série d'analyses philosophiques qui déterminent les trois attributs transcendantaux et les récapitulent dans la fameuse formule de leur « conversion » avec l'être. Et sans doute est-il plus sûr de rappeler aussi que transcendantal n'a pas ici le sens kantien et que la conversion dont il s'agit est une opération de logique; dans le cas qui nous occupe, elle marque la parfaite permutabilité des notions entre elles à condition de les prendre au sens concret : la définition de l'une n'est pas la définition de l'autre, mais les définis se recouvrent dans le concret.

Voici très brièvement ces définitions qui ne sont à vrai dire que des mises au point descriptives appuyées en fin de compte sur l'expérience immédiate du moi conscient (*analogatum logice princeps*). L'*être*, en général, c'est toute capacité d'exister : notion qui se réalise facilement à partir du fait de notre propre existence et de la nécessité de reconnaître que tout le reste, lui aussi, est. — La conscience du moi et de son opposition au non-moi nous fait réaliser facilement ce qu'est l'*unité;* nous arrivons à la concevoir en général comme l'indivision de l'être en lui-même et donc sa division d'avec tout ce qui n'est pas lui. — L'*intelligibilité* se présente d'abord à nous comme le rapport de l'être à notre esprit; puis nous formons la conception du rapport de l'être et de l'esprit en général, c'est-à-dire de leur accord, et voici bien la notion classique de vérité. Nous comprenons en effet la vérité comme la conformité de l'esprit aux choses (vérité logique) ou des choses à l'esprit (vérité ontologique). Mais il ne faut pas en rester là, en rester à une simple constatation de fait; il faut pénétrer plus avant dans la compréhension de ce qu'est en elle-même cette conformité, il faut remonter du propre à l'essence en en déterminant la source. On arrive alors à comprendre que la source de l'intelligibilité, c'est la fécondité expressive de l'être, expressive c'est-à-dire productrice de similitude. Cette fécondité est la caractéristique essentielle de l'être que met en évidence la réversibilité de l'être et de l'intelligible, et la notion la plus intime de l'intelligible considéré en lui-même est celle d'expression posant une similitude. — Le *bien* se présente d'abord à nous comme le rapport de l'être à nos tendances et donc principalement à notre vouloir. Il réunit pour nous les caractères de fin (qu'on poursuit) et de bonheur (dont on jouit au terme) dans la note commune de convenance dont nous nous apercevons qu'il ne faut pas l'entendre comme un simple « à propos » mais y reconnaître aussi bien la nécessité. De fait, à prendre la convenance au sens le plus général, on sera amené à comprendre que la nécessité n'est qu'un degré de convenance, le degré absolu. Car si nous voulons approfondir le plus possible l'essence de cette convenance, ne voyons-nous pas qu'il faut la concevoir en dernière analyse comme une communication et un lien entre deux termes adaptés à l'union?

Ce rappel de notions a l'avantage de montrer l'ordre qui s'impose dans l'énumération des trois attributs : l'unité d'abord, parce qu'elle n'est que l'être lui-même; tandis que l'intelligibilité, qui est dans l'être l'expression, ne peut que suivre, et la convenance doit venir en dernier, puisqu'elle suppose deux termes non absolument hétérogènes et donc en relation de similitude. Il permet aussi de justifier l'omission du *beau* qui est bien un attribut de l'être, mais se laisse réduire et donc ne doit pas être retenu. Il est en effet *quod visum placet* or ce qui plaît, c'est par définition du bien et l'objet de

sujet réel, tant Dieu lui-même que la plus infime créature, l'être se réduit à une notion assez générale et indéterminée pour pouvoir s'appliquer, jamais du reste exactement de la même façon, à chacun de tous *les êtres*. Être donc, c'est-à-dire quelque chose, quelle que soit cette chose; l'unité, c'est-à-dire la consistance en soi de ce quelque chose; l'intelligibilité, c'est-à-dire l'expression déterminée de ce quelque chose; la bonté, c'est-à-dire la convenance propre de ce quelque chose.

Quant à la correspondance des trois caractères *dans* l'être, il faut l'entendre strictement. D'abord entre l'être comme tel et ce groupe ternaire il y a équivalence : être, c'est la même chose qu'être doué d'unité, intelligibilité et bonté. On peut dire aussi bien que l'être résulte de l'unité, l'intelligibilité, la bonté comme de ses conditions, et qu'il se manifeste par eux comme par ses attributs. Et vrai de l'être en général, ceci est donc vrai de chaque être particulier : chaque être particulier est représentatif d'une certaine manière d'être, laquelle résulte d'une certaine unité, intelligibilité, bonté par lesquelles aussi elle se manifeste. Enfin pareille réversibilité règne entre chacun de ces caractères et chaque autre, entre chacun et le groupe de tous les autres, comme il était facile de le prévoir, puisque leur assemblage n'est pas une juxtaposition contingente, mais la loi fondamentale. Ne se confondant pas, car ces notions prises dans l'abstrait sont irréductibles, mais s'appelant réciproquement pour se retrouver identifiées dans le réel, à tous les degrés du réel : voilà le sens de leur correspondance dans l'être. Il s'agit en somme, reconnu depuis longtemps ou découvert pour la première fois, de l'adage de la réversibilité de l'être avec ses attributs transcendantaux : *ens, unum, verum, bonum convertuntur;* adage pris avec mention explicite de l'analogie de l'être et des susdits attributs. Et l'on voit aussi comment sous cette forme scolastique notre principe se met facilement en règle avec les conditions exigées plus haut.

Il a bien une portée universelle dont témoigne l'extension universelle des notions qu'il met en jeu. Il constitue bien une loi dynamique, féconde en principes dérivés, comme en

contemplation est par définition de l'intelligible. A moins qu'on ait la prétention de surajouter à l'intelligence et au vouloir une troisième faculté d'ordre spirituel.

témoigne sa formule elle-même. C'est en effet un jugement complexe qui multiplie les oppositions et les synthèses; c'est un jugement transcendantal qui vaut analogiquement pour tous les degrés du réel. Il pose donc les notes irréductibles qui conviennent absolument à tout le réel, il en pose le degré absolu et le degré participé, il pose tous les rapports qui en naissent nécessairement ; par le fait même il met en route le déroulement systématique des vérités philosophiques. Ce déroulement n'est en effet rien d'autre que l'expression de tous ces rapports selon leur ordre.

Déroulement systématique : les articulations en sont marquées par l'application de l'analogie conformément aux trois points de vue de l'unité, intelligibilité, bonté ; et c'est un exposé qui se termine, car il est impossible de chercher quelque chose au delà de la détermination de ce qu'est l'Absolu, ainsi que de la situation de tout le reste par rapport à lui et de tous les éléments de ce reste entre eux.

Maintenant il va falloir vérifier toutes ces prétentions par la mise en œuvre du principe. Sa valeur au terme de l'étude analytique du réel, valeur que jusqu'à présent nous supposons comme un fait acquis, pourra même en tirer une suffisante justification. Car bien que nous prenions synthétiquement la voie descendante, celle qui va du principe général abstrait aux réalités particulières concrètes, tandis que c'est dans l'autre sens de marche, à partir du concret, que la démonstration doit se donner, toutefois on pourra, et c'est déjà suffisant, remarquer aux différents paliers de cette descente les énoncés bien connus qui résultent des enquêtes analytiques.

C. — **La mise en œuvre de ce principe.**

La correspondance universelle dans l'être de l'unité, l'intelligibilité, la bonté, entendue au sens indiqué plus haut, est une loi complexe qui se résout en trois rapports : l'être et l'un, l'être et l'intelligible, l'être et le bien ; chacun des trois rapports étant en relation avec les deux autres de par l'identité de l'être trois fois nommé. Chacun des trois rapports peut donc être pris comme le point de vue principal en fonction duquel jouent les deux autres ; autrement dit nous pouvons considérer

cette universelle correspondance d'abord du point de vue de l'unité de l'être, c'est-à-dire de sa consistance en soi, puis du point de vue de son intelligibilité et enfin de sa bonté. Or nous verrons chaque fois se développer les mêmes principes, mais dans les trois directions de l'ontologie, de la critique et de l'action. Chaque fois aussi, évidemment, avec le changement de formulation comporté par la différence d'orientation, mais toujours avec la même fidélité au ternaire fondamental. C'est ce qui permet de parler vraiment de synthèse, puisqu'ainsi s'intègrent en un tout et la métaphysique prise tant comme ontologie que comme critique et l'action. On voit que nous arrivons à cette tâche relativement simple de montrer que l'universelle convenance dans l'être de l'unité, l'intelligibilité, la bonté, organise l'ontologie et norme la connaissance et la morale.

Qu'on veuille bien prendre en patience la forme inaccoutumée de cette présentation ; il s'agit tout bonnement de retrouver ces vérités bien connues que les lois de la pensée sont les lois de l'être et que l'action est fonction de l'être, *agere sequitur esse*. Mais de les retrouver en montrant chaque fois le jeu des correspondances précitées entre l'être et ses trois attributs.

1. — *Les lois de la pensée.*

Ce sont les tout premiers principes : principe d'identité, de non-contradiction, de pas de milieu[1], de raison suffisante, de causalité.

Mais le principe de causalité n'est qu'une application du principe de raison suffisante; nous le retrouverons plus tard. Le principe de non-contradiction et le principe de pas de milieu ne sont que des variantes du principe d'identité. Tout le monde conviendra, croyons-nous, qu'il faut ne retenir, si on examine non pas tant les formules mais la loi toujours la même sous leur multiplicité[2], que le principe d'identité et le principe de

1. On l'appelle ordinairement principe de milieu exclu (Vocab.) ou de tiers exclu. Nous croyons que la formule que nous préférons se justifie par elle-même. Quant aux récentes discussions de ce principe à l'Académie royale de Belgique, on en trouvera dans le présent cahier des Archives un aperçu.

2. Qu'on dise : A=A, l'être est l'être, l'être est ce qu'il est, l'être n'est pas le non-être, on ne peut pas à la fois et sous le même rapport être et n'être pas, pas de milieu entre deux contradictoires, — ou qu'on varie encore les

raison suffisante. Eh bien! nous espérons montrer qu'ils représentent en réalité trois principes premiers, lesquels sont bien les trois rapports énumérés plus haut de l'être et de ses attributs. Des principes qui se distinguent dans leur signification mais qui s'incluent mutuellement quand ils jouent.

Les principes premiers qui sont lois de la pensée, ne sont pas autre chose que la correspondance dans l'être de l'unité, l'intelligibilité, la bonté, quand cette correspondance est considérée du point de vue de la pensée. Qu'on nous permette de ne pas craindre d'entrer dans le détail.

[1] L'être est identique à lui-même, il est ce qu'il est; voilà bien notre premier rapport, celui de l'être et de l'unité. Pris du point de vue de la pensée, c'est bien le principe d'identité et l'obligation pour la pensée de penser ce qu'elle pense : ne pas se contredire est loi fondamentale de la pensée.

[2] L'être s'exprime intelligiblement; voilà le deuxième rapport, celui de l'être et de l'intelligibilité. Nous examinerons tout à l'heure de plus près comment cela donne l'habituel principe de raison suffisante; pour l'instant nous pouvons nous

formules, car on le pourrait, peu importe! ce qu'on exprime est toujours pareil, savoir l'identité de l'être avec lui-même. Les formules varient selon les possibilités de variation que comporte la forme même du jugement, celles de la qualité et de la modalité. Il n'est pas question de la quantité parce que le cas étant celui d'une proposition universelle à valeur de définition, la quantité du sujet est universelle et pareillement celle du prédicat, non par sa fonction de prédicat mais en vertu de son contenu. Relativement au mode, la seule variation possible est de l'énoncer explicitement ou de le laisser implicite. C'est le jeu des négations qui fournit le plus de variations et surtout qui fournit la formule la plus féconde. La loi de l'identité n'est pas en effet loi de progrès mais loi de contrôle pour une intelligence qui doit travailler; c'est donc la forme négative du principe de non-contradiction qui doit être la formule d'usage courant.

Ces remarques valent également *mutatis mutandis* pour les autres principes. Le fait pour le principe de convenance de n'avoir pas, dira-t-on, d'état civil ne prouve rien. D'abord nous connaissons au moins un auteur qui l'a nommé (R. P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicæ Generalis,* 1925, I, 579), ensuite l'important, c'est qu'il existe depuis toujours : mieux vaut être que n'être pas n'est point une découverte. Quand saint Augustin parle au début du dixième livre *De Trinitate* de l'amour de l'étude, il en fait déjà usage. « *Ne forte audiam loquentem, et non intelligam, aut uspiam forte id legam, et quid scriptor senserit, nesciam. Quis tandem huic dicat, Noli intelligere quod audis, noli nosse quod legis?* » (Lib. X, 2, circa fin.). Est-ce que Leibniz a inventé le principe de raison suffisante? Il n'en est pas le père mais le parrain. — Le principe de convenance pourrait nous donner l'occasion de toucher à la notion de mal, mais il est bien plus expédient de renvoyer au savant exposé de M. Jolivet.

contenter de dire que, du point de vue de la pensée, tout a un sens; être intelligible, c'est cela.

[3] L'être est bon, c'est-à-dire a une certaine valeur de convenance. Rappelons que cette convenance dépasse le simple « à propos » et que la nécessité est un degré de la convenance ainsi entendue. C'est le troisième rapport et c'est sous forme comparative qu'il est peut-être le plus facile à saisir : l'être est bon, c'est-à-dire il vaut mieux être que de n'être pas. Pris du point de vue de la pensée, c'est le principe qu'elle proclame par son exercice même : la pensée a une certaine valeur, il faut penser.

Or ces trois principes généraux : identité, intelligibilité, convenance ont chacun leur sens particulier et pourtant ne peuvent jouer sans s'inclure mutuellement[1].

Pourquoi faut-il que l'être soit ce qu'il est [1]? parce que sans cela il serait inintelligible [2] et néant sans valeur [3]. Pourquoi la pensée ne peut-elle pas se contredire [1]? Parce qu'elle ne comprendrait plus rien [2] et cesserait de s'exercer [3].

Pourquoi l'être ne peut-il pas être inintelligible [2]? Parce que, n'ayant pas même le sens d'être, il se contredirait [1] et serait néant sans valeur [3]. Pourquoi la pensée exige-t-elle que tout soit intelligible [2]? Parce qu'en pensant de l'impensable, elle se contredirait [1] et cesserait de s'exercer [3].

Pourquoi l'être ne peut-il pas être néant sans valeur [3]? Pourquoi la pensée ne peut-elle pas refuser de penser [3]? Parce que c'est contradictoire [1] et inintelligible [2].

Il n'y a dans cette série de considérations qui tournent en

1. C'est ce que s'efforce de mettre en relief le développement des implications mutuelles tel que nous le présentons; quant à ce *jeu* des principes qu'on ne nous en veuille pas d'y insister : si les principes ne sont pas des démarches de la pensée, ils ne sont rien. Il est excellent d'étudier leurs formules objectivement comme formule, mais nous croyons que les formules sont faites pour être pensées et que lorsqu'on réalise ce que c'est que de penser l'une des trois, on voit que sans cesser d'être elle-même elle ne tient pas comme pensable sans les deux autres. L'unité a *un sens* et une *valeur*, l'intelligibilité dit *quelque chose* qui n'est *pas rien*, la bonté pose *quelque chose* qui a *un sens*. C'est ce que nous voulons exprimer en disant que nos trois principes ne s'opposent que dans l'abstrait, comme énoncés analysés à part l'un de l'autre, tandis que dans le concret, c'est-à-dire en jeu dans une pensée qui les pense, ils s'identifient c'est-à-dire se recouvrent mutuellement, ce qui n'est pas se confondre.

cercle aucune espèce de démonstration. Chacune de ces vérités tient par elle-même; les « pourquoi » et les « parce que » n'introduisent pas des raisons démonstratives, lesquelles seraient inopérantes, car leur jeu suppose toujours ce qui serait précisément en question. Leur but n'est que de montrer la parfaite réversibilité de ces trois lois fondamentales quand on les confronte : il faut les admettre toutes trois ou se donner la mort équivalemment. Le seul ordre qui règne entre elles est un ordre d'énonciation, et cela d'abord parce qu'il est impossible de tout dire explicitement d'un seul coup, ensuite parce que, en elles-mêmes, elles se distribuent selon l'ordre des trois transcendantaux mentionné plus haut; et tandis que le premier motif pourrait bien ne relever que de notre faiblesse de pensée, le deuxième traduit le fond des choses. Mais ces trois principes ont chacun de par soi-même valeur absolue, il n'y a aucun ordre d'appui critique permettant de considérer l'un d'eux comme le moyen de justification de l'autre supposé infirme sans cette justification.

Pareille affirmation ne peut s'expliquer sans que nous touchions en passant au débat des néo-scolastiques sur la question de la réduction des principes premiers. Sans exposer dans le détail ce que tout le monde connaît ou peut aisément connaître, indiquons seulement en quel sens notre façon de comprendre la question pourrait peut-être en aider la mise au point[1].

1. Comme exemple de réduction du principe de raison suffisante au principe d'identité, nous ne pouvons donner de référence plus accessible que celle du *Dictionnaire Apologétique*, I, 992. Contre cette réduction, Mgr LAMINNE dans la *Revue Néo-scolastique*, 1912, p. 453 sq. Plus récent, DESCOQS, *op. cit.*, p. 502; avec une excellente bibliographie, p. 489. On nous permettra bien de dire l'intérêt que nous avons pris à l'article, plus récent encore, du P. F. M. SLADECZEK, *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde, Scholastik*, 1927, p. 1-37. Apparemment il est notre adversaire car il se présente comme favorable à la réduction des principes, avec, dit-il, « la plupart des néo-scolastiques » (p. 34); en fait nous n'en connaissons guère qui aient jusqu'à présent parlé comme lui et nous nous demandons si au fond il ne serait pas surtout favorable à notre manière de voir. Si nous nous trompons, il reste au moins que les explications du R. P. sont franches et hardies et que c'est de la sorte qu'on fait progresser les questions. Il rappelle et accepte les griefs des anti-réducteurs contre le passage dialectique du principe de raison suffisante au principe d'identité qui est tautologique : voilà la franchise; et il explique comment, à son avis, la réduction du principe de raison suffisante doit ne s'entendre que par rapport

Les principes doivent s'unifier, se réduire à une loi fondamentale de l'être et de la pensée. Mais ceci ne veut pas dire qu'il y ait entre les principes, pris sous leur forme usuelle, un primat de valeur au profit de l'un d'entre eux; cela comporte seulement un ordre d'origine avec inclusion implicite de chacun dans chaque autre et la parité absolue de valeur de chacun. Autrement dit, ils s'unifient dans une loi fondamentale complexe dont chacun d'eux fait la traduction à un point de vue fondamental, les trois points de vue étant de signification distincte, mais la portée réelle de chaque traduction identique, c'est-à-dire toutes les trois se recouvrant réellement. Voilà une réduction des principes à l'unité qui est tout autre chose que la prétention de justifier par voie dialectique la prééminence de l'un des principes parce qu'on devrait passer de sa formule à la formule d'un autre principe pour montrer la valeur de cette dernière. On reconnaît là la fameuse discussion de la réduction du principe de raison suffisante au principe d'identité, réduc-

au principe de non-contradiction lequel ne doit pas être pris avec une signification tautologique : il distingue la contradiction de la non-identité (p. 4). Et voici venir les hardiesses, non certes dans le rappel des différentes sortes d'opposition (p. 13 sq.) mais dans les conclusions devant lesquelles le R. P. ne recule point. Pour lui le principe d'identité n'est pas un vrai principe (p. 17) et le principe de raison suffisante ne doit pas être pris pour un principe spécial (p. 33). Mais notre intention n'est pas tant de critiquer ce qui nous paraîtrait mériter quelques réserves que de prendre acte de ce qui nous paraît confirmer nos propres vues. Pour tout dire d'un mot, les considérations du R. P. nous semblent, en général, recevables *sensu assertivo, non exclusivo*. Avouons que c'est au total ne pas être du même avis que l'auteur, mais à assez peu de chose près, puisqu'entre ses considérants et les nôtres il y a, croyons-nous, une incontestable parenté. Quand le R. P. montre comment on peut prendre comme tête de ligne le principe de non-contradiction à condition de se permettre des changements de point de vue et le passage de l'implicite à l'explicite, de l'indéterminé au déterminé, on peut dans l'ensemble concéder tout cela; mais nous disons *non exclusive* parce qu'en se donnant les mêmes facilités on réduirait les principes premiers à n'importe lequel d'entre eux. Nous croyons même qu'en exigeant qu'un principe premier soit fécond (p. 3), on y inclut par le fait même le jeu de notre activité de pensée : ne pourrait-on pas aussi bien partir de la convenance de cette activité comme du tout premier principe? Bref nous avons eu le plaisir de trouver dans l'article une vraie conscience des exigences qui interviennent dans cette question, que nous appellerons pour nous la question de l'unification *des principes* tandis que le R. P. parle plutôt de la réduction à *un principe*. Enlevée cette volonté d'aboutir à *un seul* principe, il me semble que nous serions d'accord, et par conséquent les indéniables difficultés auxquelles nous avons fait allusion plus haut et qui mettent la pensée mal à l'aise — peut-on se passer de ce principe d'identité dont le R. P. fait si bon marché? — montrent quel avantage il y aurait pour sa position à sympathiser avec la nôtre.

tion qui, à la prendre strictement, n'est qu'un leurre. En faisant usage du raisonnement, on commet une pétition de principe, en passant d'une formule à l'autre par voie de simple équivalence entre des formules interchangeables, on se paye de mots à l'une des étapes en prenant le même énoncé avec deux sens différents. En fait les partisans de ce genre de réduction n'arrivent pas à montrer que la proposition contradictoire à l'énoncé du principe de raison suffisante soit contradictoire à l'énoncé du principe d'identité; ce qu'ils montrent, c'est que la raison ne peut accepter cette proposition contradictoire à l'énoncé du principe de raison suffisante sans se mettre en contradiction avec elle-même. Mais c'est une chose dont tout le monde est d'accord, et nous croyons même quant à nous qu'il faut alors aller jusqu'au bout de ce qu'elle comporte : il faut admettre que la valeur de l'exercice de la raison représente un troisième principe égal aux deux autres, et que tous trois, différents de sens dans leurs énoncés stricts s'imposent chacun par soi-même et s'impliquent mutuellement dans la réalité de leur fonction normatrice. Essayons d'indiquer la portée de cela, d'abord quant à l'énoncé du principe de raison suffisante, ensuite quant à la justification critique des principes premiers.

Tout à l'heure nous avons présenté comme principe de raison suffisante la simple déclaration que l'être est intelligible; ce qui ne dit rien de plus, semble-t-il, qu'un certain caractère *sui generis* de l'être, rien de plus que la nécessité pour l'être d'avoir l'intelligibilité qu'il a. Ce serait donc par rapport à l'être une prise en considération seulement *statique*. Or il faut que le principe de raison suffisante ait une valeur dynamique, ou bien il n'a plus aucun intérêt. Son intérêt en effet, c'est que nous y passons de l'intelligibilité présente statiquement dans l'être à la raison suffisante de cet être quelle qu'elle soit : droit de passage, c'est-à-dire portée dynamique. Nous entendons le principe en ce sens que l'être a son intelligibilité, soit par lui-même, soit parce qu'il y a, autre que lui, une source d'où il la tire. Le principe de raison suffisante, c'est la proclamation de la nécessité absolue qu'il y ait ce qui rend compte intelligiblement de l'être, *id unde redditur ratio*, lui-même ou autre chose, peu importe, mais il faut qu'il y ait cette source. Eh bien ! qui

est-ce qui justifie cet emploi dynamique? Qui est-ce qui pose comme absolument nécessaire le *id unde*, alors que, tout à l'heure au point de départ, nous semblions, strictement parlant, n'avoir qu'une loi statique? A notre avis l'inclusion implicite du troisième principe (valeur de la pensée) dans le second (intelligibilité de l'être). Et de nouveau qu'on nous permette de ne pas craindre d'être long.

On voudra bien nous concéder sans doute que les deux lois fondamentales de notre activité intellectuelle, celle d'identité sous quelque formule que ce soit et celle de raison suffisante sous sa forme dynamique, sont privilégiées parce qu'elles sont les formules pratiques du contrôle et du progrès, mais que, pourvu qu'on reste bien à leur niveau de principes absolument premiers, il n'y aurait aucun inconvénient à montrer que, du point de vue de l'analyse critique, ce principe de raison suffisante à formule dynamique est, pour ainsi dire, une résultante dont les composantes sont le principe d'intelligibilité (qui, pris à part, ne présenterait qu'une signification statique) et le troisième principe, celui de la valeur de l'exercice de la pensée, qui, lui, même dans l'abstrait, jouit d'une portée dynamique. La compénétration de l'un par l'autre n'étant pas du tout une intervention par l'extérieur comme celle que nous critiquions plus haut dans certaines tentatives de réduction, mais simplement, puisque nous admettons une entière réversibilité de nos trois principes, une explicitation justifiée.

Autrement dit, quand on prend le principe d'intelligibilité, disant que tout être est intelligible, en entendant cela de façon dynamique, c'est-à-dire en entendant que tout être doit avoir sa raison suffisante dans la source de l'intelligibilité, on ne fait pas autre chose que de rester toujours fidèle au troisième grand principe, celui dont le sens est que penser à une certaine valeur, que penser doit prévaloir sur le refus de penser. Le refus de penser, c'est en effet ce que comporte le refus du principe de raison suffisante : nous avons reconnu tout à l'heure que les tentatives de justification de ce principe en faisaient foi. On voudra bien faire attention et ne pas croire que nous [illegible] explications précédentes : c'est précisément l'admission de ce résultat, tandis que nous récusons la dérivation dialectique d'une formule à l'autre, qui nous amène à dire qu'il y a en réalité

non pas deux principes premiers, mais trois; qu'ils sont immédiatement premiers chacun pour son compte sans qu'il y ait, du point de vue de la valeur, justification de l'un par l'autre, mais bien pure et simple réversibilité entre eux trois. Bref qu'entre les principes d'identité, de raison suffisante et de convenance de penser, il n'y a qu'un ordre d'énumération, mais pas de primat de valeur; que chacun se distingue des deux autres en ce qu'il exprime à un point de vue spécial la loi fondamentale de l'être et de la pensée; que chacun se différencie des deux autres en son sens strict pris dans l'abstrait; mais que chacun reste gros des deux autres et que selon leur apport, c'est-à-dire selon qu'il est plus ou moins explicité, la formule qui nous sert de principe premier pourra devenir plus ou moins féconde pour nous. Mais voici que nous touchons enfin au bout de cet aride défilé : il n'y a plus qu'à nous efforcer de donner une satisfaction que réclame encore l'esprit critique; il veut une réponse satisfaisante à la classique objection du relativisme agnostique demandant qui nous assure que ces lois de la pensée ne se réduisent pas à des nécessités purement subjectives de notre esprit.

A cela il faut commencer par dire que nous pouvons parfaitement nous contenter de la reconnaissance des premiers principes pour des nécessités de notre esprit, donc, si l'on veut, des nécessités intellectuelles subjectives. Il suffit de ne pas définir *a priori* que ce caractère de subjectivité qui les affecte exclut toute valeur absolue ; il est évident que jusqu'à preuve du contraire ces nécessités subjectives doivent être tenues pour subjectives en un sens non exclusif, c'est-à-dire sans préjudice d'une valeur plus que subjective. Préjudice d'autant plus funeste que nous avons précisément une nécessité subjective de les objectiver! Mais nous consentons à envisager une révision critique de la susdite objectivité, parce que la nécessité subjective des principes, entendue comme nous venons de dire, suffit parfaitement à notre but[1]. Elle suffit pour dire que les principes

1. Pour compléter, par ces nécessaires analyses dont nous supposons ici les résultats mais que nous ne pouvons refaire, ce qui serait intéressant du point de vue de la difficulté idéaliste, qu'on nous permette de renvoyer à l'article Idéalisme du *Dictionnaire Pratique des connaissances religieuses*, 1926, III, 876.

premiers dont nous sommes en train de nous occuper, définissent l'exercice de la pensée pour nous. L'avantage de s'arrêter à cette considération, c'est qu'elle est l'objet d'un assentiment universel : même les agnostiques l'avouent, c'est ce à quoi ils veulent réduire la valeur des premiers principes. Ceci étant, il n'y a plus, croyons-nous, qu'à transformer une question critique inintelligible en question de métaphysique parfaitement intelligible et capable d'être tirée au clair pour avoir enfin dit l'essentiel de ce qui intéresse notre grand principe fondamental du point de vue des lois de la pensée.

Montrons d'abord que la mise en question de la valeur absolue des principes n'est qu'une apparence verbale. Il n'y a pas de mise en question quand il n'y a pas de question, c'est-à-dire pas d'interrogation qui ait un sens comme interrogation, comme mise en regard de deux éventualités pensables entre lesquelles un choix se propose. Or reconnaître, comme tout le monde y est bien forcé, que notre pensée est régie subjectivement par les principes, c'est reconnaître que nous ne pouvons pas penser quelque chose qui leur échappe; mais c'est précisément ce qui se ferait dans la mesure où s'envisagerait l'éventualité de quelque pensée non régie par les principes : envisager l'éventualité, c'est penser cette chose éventuelle, la penser comme possible. Autrement dit, dans le cas qui nous occupe, on ne pense pas la question qu'on croit poser relativement à la valeur des principes, il n'y a qu'une apparence verbale de question.

Nous arrivons ainsi, semble-t-il, à un vrai scandale. S'il en va bien comme nous venons de dire, comment se fait-il que cette réponse accablante ne mette pas fin à la position de la déraisonnable question ? D'ordinaire, une fois montrée la sottise d'une question qu'on posait, c'est fini de la poser. De bonne foi, avouons que la question de la valeur des principes continue de se poser; on dira : vous me montrez qu'elle ne devrait pas se poser, mais c'est un fait qu'elle se pose, que lorsque je demande si les principes valent non seulement pour notre esprit mais pour tout esprit, non seulement pour la pensée, mais pour l'être, tout le monde saisit et trouve même que cela vaut la peine d'être tiré au clair.

Mais en disant que la question sous cette forme était une pseudo-question et que par conséquent la poser n'était rien

autre chose que de s'arrêter de penser tout en continuant de parler, nous n'avons nullement prétendu qu'il n'y eût point de question à poser. C'est parce qu'il y en a une que la fin de non-recevoir qui précède ne suffit pas; elle n'est qu'un refus là où il faut une explication, refus légitime, mais l'explication doit suivre. Nous avons montré que, sous la forme proposée, la question n'avait pas de sens; puisqu'elle répond tout de même à quelque chose, trouvons-lui une forme qui ait un sens.

Voilà pourquoi nous avons dit qu'il faut passer de la forme critique, laquelle aboutit à une impasse, à la forme métaphysique de cette question de la valeur des principes. Cette question de la valeur des principes par rapport à l'absolu, c'est en réalité la question de la valeur de mon esprit, *lequel est défini par les principes*, par rapport à l'absolu. Question non seulement légitime, mais inévitable; question traduisant parfaitement la curiosité qui provoquait la mise en doute des principes, puisque mon esprit est défini par ses nécessités subjectives et que tout le monde admet les principes au moins en ce sens; mais question qui ne se détruit pas dans la mesure où on la pose et qui aboutit à une réponse d'ordre métaphysique. La réponse, c'est que de fait ma pensée n'est pas le type absolu de la pensée, mon esprit n'est pas simplement l'Esprit; je ne suis que l'analogue déficient de l'Absolu dont l'existence seule peut me rendre compte à moi-même de ce que je suis. Les principes, lois absolues et de contenu positif pour le sujet déficitaire que je suis, ne peuvent pas contredire l'Absolu que je reflète; il faut seulement ne pas vouloir les prendre en lui, comme en moi, pour des normes de progrès, puisqu'il n'a pas de progrès à faire étant l'Absolu; et comme cette prétention erronée sous-tend la question critique de forme non recevable, nous achevons même de comprendre pourquoi elle ne menait qu'à une impasse.

Et nous avons retrouvé, à propos des lois de la pensée, la grande loi de l'analogie déjà signalée comme signifiée par notre principe de l'universelle correspondance entre l'être et ses attributs. Qu'il n'en faut pas davantage pour l'organisation synthétique de la métaphysique, c'est ce que nous allons montrer maintenant en reprenant le même ternaire du point de vue non plus de la connaissance mais du point de vue de la structure de l'être.

2. — *Les lois de l'être.*

Ce sont donc les mêmes premiers principes : identité, intelligibilité, bonté; mais leur développement doit s'opérer maintenant du point de vue de l'ontologie, c'est-à-dire en synthèse générale de métaphysique. On se rappelle que nous procédons selon un ordre synthétique descendant à l'organisation des résultats fournis par les travaux d'analyse.

Le caractère fondamental de l'être, c'est donc la correspondance en lui de l'unité, l'intelligibilité, la bonté. Il s'agit de l'être comme tel qui, de même que ses attributs, se vérifie analogiquement dans tout sujet réel. Voyons comment cela déroule une explication générale de l'univers, c'est-à-dire en nous donnant et le principe de la répartition de tout ce que l'univers renferme, ce qu'on peut appeler le groupement hiérarchique des êtres réels, et le plan de la structure de chacun de ces êtres. Les deux résultats évidemment en fonction l'un de l'autre, parce qu'il est clair que c'est en vertu de leur structure intime que les êtres se répartissent hiérarchiquement.

Le principe général du groupement, c'est la détermination des deux jalons, si l'on peut dire, par rapport auxquels tout s'aligne et qui sont d'une part mon expérience personnelle, d'autre part Dieu. Le point de départ, dans l'ordre logique, se prend dans l'expérience personnelle : là et là seulement nous savons immédiatement, parce que nous l'éprouvons, ce que c'est qu'être, unité, intelligibilité, bonté; quand nous appliquons ces notions, c'est en fonction du contenu de notre expérience. Ceci n'est pas anthropomorphisme, en droit du moins, car nous appliquons les notions en sachant qu'il faut tenir compte des modifications particulières à chaque cas; c'est simplement reconnaître que pour que nous puissions attribuer ces idées analogiques aux sujets qui les vérifient, il faut que la vérification que nous en sommes nous-mêmes nous fournisse le contenu de l'idée; c'est reconnaître que, pour parler de façon plus technique, l'*analogatum princeps* dans l'ordre logique de la connaissance c'est le sujet connaissant. De fait, quand je dis de quelque chose d'autre que moi que cela est, je prétends que cela vérifie à sa façon l'être, dont la notion a pour contenu l'adaptation faite à cette chose du contenu de

l'expérience personnelle indéfinissable qui est : je suis. Être, c'est quelque chose comme ce qu'exprime mon « je suis ». Adaptation, donc approximation, corrections nécessaires, connaissance inadéquate, c'est entendu; mais inadéquat ne veut pas dire inexact : on n'est pas inexact en fournissant des données approximatives prises pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de l'approximation; l'inexactitude serait de les prendre pour ce qu'elles ne sont pas. Quand je dis que cela est, je ne dis pas que je suis cela, mais qu'il y a pour cette chose quelque chose comme ce que traduit mon « je suis » : il y a qu'elle est.

Quant au point de départ dans l'ordre ontologique, c'est Dieu créateur, seule raison suffisante du créé; aussi devons-nous, à ce titre, reconnaître Dieu comme l'Être par soi avec toutes les perfections que l'*aséité* comporte, et arrivons-nous à la répartition de tout ce qui est : infiniment au-dessus de tout, Dieu créateur; puis ses créatures dont le type est moi et que, par conséquent, je range selon leurs rapports à ce que je suis. Purs esprits, au moins possibles, qui n'ont un sens pour moi (du reste comme Dieu lui-même) qu'en fonction de l'activité spirituelle dont j'ai l'expérience. Esprits incorporés comme le mien, c'est-à-dire mes frères les hommes. Corps sans esprit, qui n'ont un sens pour moi qu'en fonction des activités corporelles dont j'ai l'expérience et ce sont les bêtes, les végétaux, les êtres sans vie. Voilà les cadres généraux à l'intérieur desquels se répartissent toutes les réalités, et le progrès des sciences n'est que de mieux s'informer de leur contenu sans avoir du reste jamais fini de le faire mais en pouvant avancer toujours indéfiniment. Et tous les caractères que les sciences pénétreront de mieux en mieux seront toujours des certaines façons d'unité, intelligibilité, bonté, car ce seront toujours des explications de la constitution des choses, de leur sens et de leur rôle, et rien en dehors de cela. Toute réalité se résout toujours en cela et cela se diversifie autant qu'il y a de réalités.

Arrivons à ce qu'il y a de plus profond dans cette diversification, c'est-à-dire occupons-nous maintenant de la structure métaphysique des êtres. Il faut partir, non plus comme tout à l'heure, soit, dans l'ordre ontologique, de l'existence du Dieu créateur, soit, dans l'ordre logique, de l'expérience qui est mienne, mais de la clé de voûte des explications; il faut

reprendre notre principe fondamental de l'équivalence des transcendantaux dans l'être comme loi universelle et considérer ce qu'elle donne dans les différents sujets qui la vérifient. Faire cela organise toute la métaphysique selon un ordre synthétique descendant.

Au sommet donc l'être comme tel et les attributs transcendantaux; leur réversibilité, leur portée universelle et analogique; c'est un des traités de l'ontologie.

Premier sujet en qui cela se vérifie, Dieu. Il est plénitude d'être; il est donc du point de vue de l'unité[1] simplicissime et unique; du point de vue de l'intelligibilité, la vérité suprême; du point de vue de la bonté, le souverain bien et la béatitude parfaite. Tout cela, c'est la théodicée.

Deuxième sujet en qui cela se vérifie, la créature, c'est-à-dire en général tout ce qui n'est pas Dieu. Il n'est plus question à ce niveau de plénitude d'être, mais d'être qui est tout autant déficience que perfection. Car ce qui n'a pas l'être par soi-même mais par autrui se trouve n'être qu'exactement dans la mesure où il dépend d'autrui, c'est-à-dire où il manque d'être. Ceci ne signifie pas que l'être qui n'est que par autrui doive se composer réellement de pure perfection, laquelle ne pouvant être que perfection refuserait d'ailleurs de composer avec quoi que ce soit, et de pure déficience, laquelle ne peut être que néant; la signification, c'est que la perfection de l'être créé n'est que relative et déficiente : tout autant qu'il est, il n'est pas : il dépend et il devient. Aussi a-t-il une origine et une destinée à tirer au clair toutes deux et se trouve-t-on toujours amené, quand on l'examine, à autre chose que ce qu'il est pour le comprendre tout à fait[2].

L'unité, intelligibilité, bonté de l'être créé ne sont donc perfection qu'en étant tout autant déficience :

Du point de vue de l'unité : l'être créé n'est jamais absolument simple, il n'est un que d'une unité de composition. La présence de parties, c'est la multiplicité dans l'unité. Et

1. Nous savons par la foi que cette unité est trinité, mais du point de vue de la philosophie nous en faisons abstraction, ce qui n'est pas le nier.

2. On voit que cette déclaration répond à l'établissement, selon l'ordre ascendant de l'invention, des différents principes de causalité dont nous allons bientôt nous occuper selon l'ordre descendant de la synthèse.

comme les composantes peuvent elles-même être composées, il y a des degrés d'unité entre les différents êtres créés. On reconnaît la question de l'universelle division du créé par l'acte et la puissance en ontologie et l'étude à faire des différents ordres de substances en métaphysique spéciale, psychologie et cosmologie.

Du point de vue de l'intelligibilité, l'être créé n'est que perfection déficiente. Son intelligibilité ne tient pas par elle-même, elle n'est de soi que pure possibilité, une essence d'ordre idéal dont l'existence fait un sujet réel. Quand l'être créé n'est pas seulement intelligible mais intelligent, l'être lui reste toujours plus ou moins imperméable. On reconnaît la suite de l'ontologie dans la question de la puissance objective, c'est-à-dire des possibles, et ce qui a trait à la connaissance soit en logique, soit en psychologie.

Du point de vue de la bonté, l'être créé n'est que perfection déficiente. Il est inachevé, il a déjà une certaine bonté mais qui doit se parfaire en agissant. Activité exercée par une nature imparfaite qui ne fait pas que donner, comme celle du Souverain Bien, mais qui donne et reçoit, qui est du niveau où l'on fait des échanges. C'est de nouveau, du point de vue dynamique qui est celui de la nature[1], l'étude des différents ordres de substances par la métaphysique spéciale; en ontologie, on aura la question de la causalité dont nous allons nous occuper plus en détail.

Déjà nous pouvons résumer en peu de mots grâce auxquels réapparaîtront les questions classiques bien connues :

Tout sujet créé est identiquement substance, c'est-à-dire chose en soi, sujet unifié; essence, c'est-à-dire sujet intelligible; nature, c'est-à-dire sujet qui a une certaine valeur dans l'univers. Mais il n'est substance que déterminée par des accidents; essence que purement possible de soi; nature que soumise au progrès et devant jouer son rôle en société.

Ou encore : tout sujet créé est de façon multiple acte et

1. L'idée de nature au sens de nature d'un être particulier est exactement l'idée de substance mais considérée dynamiquement. Ceci s'accorde avec *Vocab.* sens A (nature d'un être) : « Principe considéré comme produisant e développement d'un être, et réalisant en lui un certain type... Ce sens paraît être le plus fondamental ».

puissance, et cela selon les trois grands ordres d'acte et de puissance. Il y a l'acte et la puissance qui sont des éléments constitutifs réels (acte et puissance subjective) : l'être créé est au moins substance et accidents. Il y a la puissance et l'acte qui sont des états successifs différents (acte et puissance objective) : l'être créé est un pur possible devenu réel. Il y a enfin l'acte et la puissance qui sont l'opération et son principe (acte et puissance active) : l'être créé est une nature agissante progressive.

Ayant remarqué que l'être créé n'est qu'un devenir, nous ne serons pas étonné de voir que le devenir a des conditions qui répondent à celles de l'être, autrement dit qu'on retrouve dans l'étude de la causalité les trois points de vue transcendantaux. Il ne s'agit pas des causes dites intrinsèques, qui sont des éléments constitutifs, il s'agit des trois causes extrinsèques, cause efficiente, cause exemplaire et cause finale. Voilà la correspondance annoncée : efficience, exemplation, finalité sont les conditions du devenir et disent respectivement l'origine de l'unité, l'intelligibilité, la bonté de l'être qui devient. Nous voyons toujours s'appliquer le ternaire fondamental.

La causalité n'est parfaite qu'en Dieu, Cause Première et donc immuable, puisque son action ne peut pas constituer pour lui un progrès; l'étude qu'on en fait achève la théodicée par les questions de la création et de la providence. Vis-à-vis de Dieu, les créatures ne sont que des effets ; entre elles, elles sont causes et elles sont effets, elles sont du niveau où l'on fait des échanges. On voit que, prise du point de vue de celui qui est cause, la causalité est le rayonnement de la bonté et que ceci au niveau créé n'est pas perfection sans être en même temps imperfection : le créé pâtit en agissant. Mais c'est la considération de la formule ou plutôt *des* formules de la causalité, la question *du* et *des* principes de causalité, qui doit nous intéresser surtout : si on veut bien se rappeler ce qui a été dit plus haut des premiers principes lois de la pensée, on en va trouver maintenant la suite.

Le principe de causalité se présente comme un cas particulier du principe de raison suffisante, l'énoncé dérivé concernant l'être par autrui, car la raison suffisante de ce qui n'est pas par soi-même, c'est un autre qui est sa cause. « Tout ce qui est contingent

a une cause ». Or à l'analyse, de par la correspondance dans l'être de l'unité, l'intelligibilité, la bonté, voilà qu'apparaissent à côté du principe de causalité qui dit l'efficience (tout ce qui est contingent a une cause efficiente), celui qui dit l'exemplation et la finalité (tout ce qui est contingent à un type, a un but). Et comme il y a à la fois opposition de ces trois points de vue, mais aussi réelle identification de ce qu'ils indiquent dans le même influx causal qui pose l'effet, il faut bien avouer que nous retrouvons toujours la même correspondance déjà signalée. Disons même qu'à notre avis voilà ce qui permet aux partisans de la réduction de la cause exemplaire à un autre genre de cause de tenter l'opération, d'ailleurs sans succès[1].

Le principe de causalité se formule du point de vue de l'effet; c'est ainsi qu'il nous rend service en nous faisant remonter de la connaissance des effets à celle des causes qui les expliquent. Mais on peut aussi bien le formuler du point de vue de la cause elle-même. Or voici que réapparaissent les trois points de vue transcendantaux et que se retrouve aussi une valeur transcendantale facile du reste à prévoir, puisque la cause, si on l'entend de façon indéterminée, c'est aussi bien la Cause Première qu'une cause seconde.

Toute cause fait quelque chose; toute cause met sa marque dans ce qu'elle fait; toute cause ordonne son effet à un but. On voudra bien remarquer qu'il s'agit d'une tautologie et de deux

1. Ce qui permet la tentative, c'est que les trois causes n'exercent leur influence sur l'être de l'effet que dans l'unique réalité qu'est l'influx causal posant l'effet. Ce qui la condamne, c'est qu'elle aboutit soit à une réduction purement verbale soit à l'effacement arbitraire du caractère d'intelligibilité. Réduction purement verbale, celle qui consiste à réunir sous le même terme de cause formelle et la forme qui est cause intrinsèque et la cause exemplaire qui est cause extrinsèque. On dit simplement : cause formelle extrinsèque. Effacement arbitraire du caractère d'intelligibilité quand on se contente de le sous-entendre comme une condition implicite du jeu de la causalité soit efficiente (l'agent agit selon une idée), soit finale (le but dont on a l'intention doit être déterminé, un possible).

De même nous allons trouver une double acception au principe de causalité : ou bien il se prend au sens de la cause adéquate posant l'effet; c'est le sens ordinairement entendu et réunissant les trois points de vue dans la réalité de l'influx causal tel qu'il s'exerce; ou bien on l'entend au sens analytique où s'opposent la causalité *c'est-à-dire l'efficience* et la finalité; c'est alors qu'il faudrait distinguer aussi l'exemplation. Du reste si les scolastiques prennent le plus souvent (il y a des exceptions) le parti de s'en tenir à l'énumération des quatre causes, ils ne cachent pas que leur grande raison est la volonté de suivre mot à mot Aristote.

vénérables adages (*agens agit simile sibi, agens agit propter finem*) et ne pas nous accuser de les forger pour la nécessité de nos explications. Enfin on remarquera encore ce que représentent ces trois principes transcendantaux. Ils n'en font pas trois nouveaux qui viendraient s'ajouter aux précédents. Ils n'ajoutent qu'un nouvel exemple de la réversibilité parfaite et donc des possibilités d'explicitation dont nous avons déjà parlé. Être cause, c'est être bon : nos trois principes de causalité exprimés du point de vue de la cause ne sont que l'explicitation de cette bonté qu'on présente soit dans sa propre ligne, soit dans la ligne de l'intelligibilité ou de l'unité. Voici les présentations : Ce qui cause est bon : le propre de la bonté c'est la communication (*bonum sui diffusivum*) : la cause fait quelque chose. Ce qui cause est une bonté intelligible : elle se communique en marquant l'effet d'une empreinte intelligible : *agit simile sibi*. Ce qui cause est une bonté non divisée en soi : son rayonnement ne disperse pas, il centre : *agit propter finem*.

Il n'est pas sans intérêt pour qui se préoccupe de synthèse de vouloir trouver la place des vénérables adages qui doivent tout de même bien relever d'un autre patronage que celui de l'autorité ou de la coutume. En tout cas nous voici amenés à continuer la considération du bien en passant aux lois de la morale.

3. — *Les lois de la morale.*

Et d'abord, pourquoi pas les lois de l'action, de toute action, aux différents degrés selon lesquels se distribuent les natures comme nous l'indiquions plus haut? — La réponse à ce pourquoi se trouve aussi plus haut. C'est en nous que nous avons le type, l'*analogatum logice princeps*, de toute activité : nous comprenons les activités des différents corps par leurs analogies avec nos activités corporelles; nous nous faisons idée de l'activité des purs esprits grâce à l'exercice en nous de fonctions spirituelles. De même pour nous rendre compte des lois de l'agir dans toute leur généralité, cherchons-les avant tout dans l'activité qui est exclusivement nôtre et nous marquerons ensuite l'analogie du reste avec ce dont nous aurons pénétré la structure en nous. Autrement dit, notre activité morale étant l'activité où nous

sommes le plus nous-mêmes, c'est en elle qu'il faut chercher d'abord les conditions de l'activité.

Or, comme on s'y attend, nous allons retrouver encore la correspondance dans l'être de ses trois attributs ; il n'y a de changé que la ligne dans laquelle se formulent et jouent les principes que donne le fameux *ens, unum, verum, bonum convertuntur*.

C'est le principe de convenance, le principe de la bonté de l'être, qui est l'axiome fondamental de la morale : il faut faire le bien, *bonum est faciendum*. La formule est simplement adaptée au niveau de l'être créé.

Reprenons en effet. La nécessaire convenance de l'être et du bien, nous l'énonçons du point de vue de l'être en disant que l'être est bon ; nous l'avons énoncée plus haut du point de vue de la pensée en disant que penser doit prévaloir sur le refus de penser ; nous l'énoncerons maintenant du point de vue du bien lui-même en disant que le bien doit être. Envisagée par rapport au Créateur, cette formule transcendantale nous exprime que l'Absolu ne peut pas ne pas être Souverain Bien et parfaite béatitude ; par rapport au créé, au niveau duquel la perfection dit tout au tant déficience, cela signifie que le bien est donné sous forme de nature qui doit tendre à sa fin. Le bien est donné, car cette nature est un certain bien, et tout autant il manque, car cette nature n'est ce qu'elle est que tendue à la poursuite nécessaire de son achèvement. Poursuite nécessaire en ce sens qu'il faut que cette nature créée ait une fin et la poursuive, pas du tout en ce sens qu'il ne puisse y avoir de liberté, nous allons trouver précisément le contraire.

Il suffit pour cela de compléter en peu de mots notre prise de vue synthétique : la nécessité pour une nature de tendre à sa fin revêt les modalités qui conviennent à chaque nature ; tendre à sa fin librement est la modalité qui convient à une nature spirituelle, et voilà l'argument métaphysique de la démonstration de la liberté ; voilà aussi désignée la nécessité morale, qui est obligation, par opposition à la nécessité physique, celle des natures non spirituelles, qui est déterminisme.

Mais nous venons d'être amenés tout simplement à la considération du premier principe de la morale sous le rapport de l'intelligibilité : la nature de la nécessité qui impose de tendre à sa fin est déterminée par les traits de l'essence du sujet

créé. Dire cela, c'est retrouver du point de vue de la morale que *agere sequitur esse* en ce sens que le type d'être qu'on est détermine la nécessité de faire le bien à titre de règle intelligible objective. Voilà toutes les thèses sur la loi naturelle et son contenu.

Enfin il faut aller jusqu'au bout et c'est le point de vue de l'unité qui se manifeste à son tour; et sans son intervention, pas de loi morale, car la loi d'action ne serait pas au niveau de l'agent. Le bien qu'il faut faire, c'est le bien estimé bien à faire par l'appréciation subjective de la conscience telle qu'elle se forme : la loi morale est la loi morale que le sujet lit en lui-même.

Et nous pouvons en rester là, espérant que l'ébauche, même simplement esquissée, a déjà de quoi paraître suggestive. On peut trouver qu'il n'est pas exagéré, après cette promenade *per summa capita* dans les trois domaines de la critique de l'ontologie et de la morale, de souligner la valeur de synthèse du principe proposé, ce principe que l'universelle correspondance dans l'être de l'unité, l'intelligibilité, la bonté révèle la structure intime du réel.

Nous n'avons plus maintenant qu'à proposer quelques réflexions.

III. — Remarques et conclusion.

Revenons d'abord sur le caractère augustinien de la synthèse présentée. Elle est incontestablement, croyons-nous, inspirée par les mêmes idées qui animent les trois chapitres traduits par nous. On a du reste toutes pièces en main pour le vérifier. Ce qui apparemment pourrait faire difficulté, c'est que nous prétendons rester sur le terrain de la raison pure en faisant abstraction de la Trinité, et que saint Augustin fait exactement le contraire. — Il fait le contraire en s'appuyant explicitement sur les résultats d'une philosophie ignorant tout de la Trinité; c'est au moins de quoi dire qu'une tentative comme la nôtre ne serait pas désavouée par lui dès le principe, et alors dans ce qu'elle met en œuvre, il trouverait que tout est sien, principalement ce caractéristique fondement ternaire ainsi que

l'importance reconnue à la question critique et, par voie de conséquence, au moi conscient du sujet.

Quant à la question de l'augustinisme philosophique, on nous permettra bien d'apporter à son éclaircissement une modeste contribution en dressant un petit tableau[1]. Nous pouvons définir la philosophie chrétienne selon deux conceptions différentes, quoique toutes deux essentiellement philosophiques et chrétiennes : résumons en trois colonnes, celle du centre pour ce qui est commun, celles de droite et de gauche pour les oppositions.

	LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE C'EST L'EXERCICE DE LA RAISON QUI	
faisant *abstraction* de		s'appuyant *explicitement* sur
	toute l'aide reçue en fait des autres facultés (volonté) et de la grâce	
	TRAVAILLE A L'ORGANISATION pour laquelle elle est compétente	
de soi		mais non de soi
	DU DONNÉ de l'expérience	
scientifique c'est-à-dire organisable en *savoir*		intégrale c'est-à-dire organisable en *sagesse*
	EN SYSTÈME INTELLIGIBLE	
séparé		solidaire
	de la théologie et de la mystique	
mais cependant		et par conséquent
	SOUMIS	
ab extrinseco		ab intrinseco
	aux lumières supérieures de la foi et des dons	
apologétiquement pressenties et justifiées		*mystiquement* désirées et épanouies
	c'est-à-dire AUX DONNÉES DE LA RÉVELATION (Ancilla theologiae)	

1. Nous l'avions déjà tiré du *Saint Bonaventure* de M. Gilson (*La Philosophie de saint Bonaventure*, 1924, surtout les chap. 2 et 15) avant la publi-

Ce tableau nous semble mettre sous les yeux avec netteté les conceptions qu'on peut opposer l'une à l'autre en philosophie scolastique sous le nom de thomisme (à gauche) et d'augustinisme (à droite) ; il s'efforce de manifester, en même temps que leurs indéniables différences, leur convenance sous un genre commun : exercice de la raison qui travaille à l'organisation du donné en système intelligible soumis aux données de la révélation. Et c'est ce genre commun qui fait bien de chaque côté, malgré les différences du présupposé (abstraction ou son refus) et du but (savoir ou sagesse), une *philosophie* et une philosophie *chrétienne*. Mais leurs oppositions respectives en font bien aussi sous ce genre commun, des contraires.

Mais alors aucune des deux ne se laisse absorber par l'autre, à laquelle il est impossible de la ramener, aucune des deux non plus ne détruit l'autre avec laquelle elle n'est pas en coïncidence exacte. Au moyen âge il fallait comprendre et ne pas condamner saint Thomas, à l'heure actuelle il ne faut pas se fermer dédaigneusement à l'augustinisme. Nous croyons que c'est tout justement la pensée de M. Gilson, nous croyons aussi qu'elle s'impose. Ce qui est vrai, c'est que les contraires ne s'identifient pas, ils se succèdent, et que le thomisme, chronologiquement postérieur, doit venir logiquement le premier. Ce qui est vrai encore, c'est qu'ils doivent se compléter, non pas en se juxtaposant par le dehors, mais en menant à la fois plus haut et plus profond ceux qui auront tenu à les assimiler tous les deux. Tandis qu'on stériliserait plus ou moins, croyons-nous, celui dans lequel on voudrait s'enfermer exclusivement, le thomisme ne pouvant pas plus faire fi de son ascendance augustinienne que l'augustinisme renier sa rationalité, dont l'épanouissement est thomiste.

On ne peut donc pas s'étonner de voir que c'est en conformité avec les vues d'Augustin que le thomisme lui-même

cation de son *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Il nous a semblé que celle-ci le confirmait. Pourtant en rendant son bien à M. Gilson, nous n'osons pas dire plus que ceci : nous présentons schématiquement ce que nous le remercions de nous avoir fait comprendre. Si nos vues diffèrent des siennes, nous les lui devons quand même, si elles ne diffèrent point nous les lui devons plus encore.

s'organise en synthèse philosophique chrétienne[1]. Et c'est ce qui nous permettra de faire remarquer maintenant que la synthèse de la philosophie par la considération des attributs transcendantaux jouit d'une portée bien plus considérable que celle d'un simple exercice d'augustinisme, une transposition de la Cité de Dieu en langage néo-scolastique. Si elle tient, elle a une portée universelle et répond excellemment à ce que le P. de Grandmaison appelait jadis la « philosophie fondamentale et, en droit du moins, universelle » par opposition à la « philoso-

1. Rappelons d'abord à la suite de M. GILSON que nous ne pouvons « soupçonner que bien imparfaitement ce qu'eût été une Somme de la philosophie thomiste organisée par saint Thomas lui-même » (*Le thomisme*, 2[e] éd. 1923, p. 33; cf. 3[e] éd., p. 53). Et pour faire court nous citerons simplement l'avis du fervent thomiste qu'est le R. P. PEILLAUBE. Dans l'introduction écrite pour le petit volume d'*Initiation à la philosophie de saint Thomas* publié sous sa direction par plusieurs de ses élèves devenus « professeurs pour la plupart », il s'exprime ainsi : « Quelle est donc la réponse essentielle de la philosophie scolastique aux problèmes philosophiques qui intéressent le plus notre vie et notre destinée? Elle semble tenir tout entière dans la doctrine de l'*Exemplarisme divin* » (p. 7). Vient ensuite l'exposé de la conception créationniste d'un monde d'abord uniquement possible. Puis la théorie des *vestiges* et des *images* et cet excellent résumé du tout :

« En résumé, les exemplaires font partie tout d'abord du monde des pensées divines. Ensuite ils dirigent la création et servent de modèle à l' « art » divin dans la production de l'univers; ils forment la raison supérieure de la distinction, de la gradation et de la valeur des choses. Enfin ils expliquent la nature des êtres et tout spécialement de l'âme humaine, sa spiritualité, sa liberté, son immortalité. Ils rendent possible la connaissance, et fondent la vérité et la certitude, en même temps que l'obligation morale et la règle des mœurs. Ils sont l'âme et la vie de la philosophie scolastique, et représentent les causes dernières et suprêmes, objet de toute philosophie. Le Vrai Transcendant, d'où dérive tout ce qui participe à l'être, c'est la Pensée de Dieu, le Verbe divin » (p. 15). Tout ceci développe l'exemplarisme dans l'ordre naturel et comme caractéristique de la philosophie thomiste. On comprend que l'auteur ait fait belle la part de saint Augustin dans l'origine de la philosophie thomiste : saint Thomas « s'est nourri de saint Augustin » (p. 32), lequel de la théorie des idées de Platon « a tiré la doctrine de l'exemplarisme divin » (p. 30), celle-là même que saint Thomas a « vigoureusement précisée dans toutes ses parties » (p. 33). Ce qui ne détruit ni l'aristotélisme de saint Thomas ni son émancipation vis-à-vis de saint Augustin sur certaines questions, mais reconnait en fait que faire de la philosophie de saint Thomas la philosophie chrétienne, c'est la faire remonter vers son origine augustinienne.

Toute une somme de l'exemplarisme chrétien a été dressée par E. DUBOIS, *De Exemplarismo divino*, 4 gros volumes (1899-1900) qu'un résumé en un volume avait d'abord annoncés. Son caractère d'encyclopédie n'est pas heureux; nous aurions plus de goût pour un exposé moins accablant, pour des applications plus serrées.

L'ouvrage le plus récent et, malgré son caractère de simple monographie, le plus instructif est celui du R. P. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, recensé dans le présent fascicule.

phie systématique[1] »; elle organise seulement avec rigueur cette philosophie fondamentale et permet en droit d'assigner les frontières que le P. de Grandmaison indique : c'est là où l'enchaînement aux principes premiers n'est plus rigoureux et partant nécessaire, qu'on entre dans la zone des préférences systématiques.

C'est un signe de cette portée universelle que de constater, comme nous pensons qu'il faut le faire, l'aptitude de la synthèse effectuée par les attributs transcendantaux à satisfaire beaucoup d'aspirations légitimes et impérieuses de notre temps. Contentons-nous de deux exemples d'importance. On désire que la néo-scolastique ne se contente pas d'opposer à l'idéalisme une parfois éloquente fin de non-recevoir; or pour élaborer un réalisme vraiment critique, il faut avoir le courage de repenser une métaphysique exemplariste en se plaçant au point de vue de notre connaissance. On désire encore que la néo-scolastique ne se contente pas de juxtaposer le bien et le vrai : et la connaissance est pour nous un appétit et le jeu dynamique des êtres doit être tiré au clair. Il serait facile de continuer et de particulariser davantage. Mieux vaut conclure. Rappelons-nous d'abord les paroles de M. Parodi à la fin de son ouvrage sur *La Philosophie contemporaine en France*[2] : « Jamais, peut-être, l'esprit philosophique n'a été plus développé, n'a pénétré plus intimement les hommes d'étude de tout ordre, et il faut entendre par là le souci, d'une part, d'analyser

1. *L'élasticité des formules de foi, ses causes et ses limites*, « Études », 1898, t. 76, p. 481, ou dans le volume *Le dogme chrétien* (1928), p. 36. Voici la suite : « Tout vaste ensemble de conclusions rationnelles qui prétend enfermer dans ses prises l'univers des choses et des pensées, toute métaphysique en un mot, comprend en effet deux parties qu'on peut, en gros, distinguer.

Les principes premiers d'abord, qu'on suppose ou communs à tous les hommes, ou si facilement, si évidemment démontrables, qu'ils peuvent servir de base assurée pour les déductions ultérieures qu'on prétend édifier en corps de doctrine. Il est clair que plus elles s'éloigneront de ces principes universels, plus les déductions seront contestables et contestées; fussent-elles rigoureuses, elles s'imposeront avec une assurance moindre, et la chaîne dialectique qui les relie aux fondements donnera, en s'allongeant, lieu à bien des défauts, ou du moins sujet à bien des vérifications. Cette seconde partie est la philosophie systématique. Dire où elle commence est très difficile, et quasi impossible en certains cas : il reste pourtant qu'elle commence, et que ses limites peuvent être fixées avec une approximation assez grande, variant néanmoins dans les différentes philosophies. »

2. 3e éd. 1925, p. 453.

constamment les méthodes employées ou de critiquer les résultats obtenus; et, d'autre part, de relier toujours chaque étude spéciale à toutes les autres, en vue d'une synthèse future. Mais jamais aussi n'a-t-on été plus éloigné d'avoir une philosophie, c'est-à-dire une doctrine fixée, ne s'est-on senti moins près de la synthèse faite ». La philosophie chrétienne en est une. Serait-ce exagérer toutefois que de signaler à beaucoup de philosophes chrétiens la nécessité de repenser par eux-mêmes et dans l'atmosphère de leur temps les vérités qu'il peut leur arriver de simplement réciter toutes faites? Aux penseurs de bonne volonté, qu'on nous permette de signaler la fécondité des attributs transcendantaux en empruntant pour l'appliquer à leur étude une remarque de M. Blondel[1]. « Pour tous, qu'ils le sachent ou non, c'est une question de métaphysique, de morale et de science à la fois que le problème de la vie : l'action est cette synthèse du vouloir, du connaître et de l'être, ce lien du composé humain qu'on ne peut scinder sans détruire tout ce qu'on a désuni; elle est le point précis où convergent le monde de la pensée, le monde moral et le monde de la science; et s'ils ne s'y unissent pas, c'en est fait de tout. Si penser, si vouloir n'est pas être; si être n'est ni vouloir ni penser, quel est ce cauchemar? Toute doctrine donc pour laquelle la métaphysique, la science et la morale demeurent étrangères ou deviennent hostiles, rend l'être mauvais, le rend inintelligible, le rend incertain : si elles ne sont pas solidaires il n'y a rien ». Nous disons précisément qu'il y a tout quand on sait lire dans l'être l'universelle convenance de l'unité, l'intelligibilité, la bonté; non qu'il suffise d'avoir énoncé cela, mais parce que cet énoncé éclaire la route. Oui, comme dit saint Augustin[2], on n'a pas encore trouvé ce qu'on cherche, mais l'endroit où cette recherche doit se faire est déjà trouvé : « *Hic paululum requiescat intentio, non ut se jam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus ubi quaerendum est aliquid; nondum illud inventum est, sed jam inventum est ubi quaeratur...* »

P. Monnot.

Vals.

1. *L'action,* 1893, p. 28.
2. *De Trinitate*, lib. VIII, 14, fin.

SAINT AUGUSTIN ET LE LIVRE DES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD

C'est un lieu commun que l'influence prépondérante exercée par saint Augustin au moyen âge dans les divers domaines de la pensée. On peut l'étudier directement à propos des doctrines, mais on peut aussi se tenir dans un domaine plus humble et en chercher, pour ainsi dire, la trace matérielle en examinant comment il a été lu et cité. L'enquête, d'ailleurs à peine ébauchée, est par elle-même extrêmement vaste : elle demanderait, entre autres tâches, un relevé de tous les manuscrits existants des œuvres du saint docteur, un dépouillement des catalogues des bibliothèques médiévales, et le tableau aussi complet que possible des citations ou allusions chez les écrivains de cette même époque. C'est un tout petit coin de ce vaste champ que je voudrais défricher dans l'étude qui va suivre, coin d'ailleurs assez important puisqu'il s'agit du *Livre des Sentences* qui fut le manuel classique de la théologie au moyen âge et que sa documentation patristique fut la principale source où l'on vint puiser la connaissance de la doctrine des premiers siècles. Je me propose, en utilisant l'excellente édition que les PP. Franciscains de Quaracchi ont donnée de ce texte et notamment leur table des citations, d'étudier la place que saint Augustin occupe dans ce célèbre manuel. Un coup d'œil même distrait sur cet index suffit à la révéler comme exceptionnellement importante. A lui tout seul, Augustin détient cinq colonnes très pleines, alors que les auteurs anciens les plus favorisés occupent : saint Ambroise, une colonne, saint Jérôme et saint Grégoire, une demi-colonne, saint Hilaire et saint Isidore, un tiers de colonne. L'on a ainsi plus de onze cents références se rapportant à saint Augustin contre une centaine à saint Hilaire, un peu plus à saint Ambroise, environ 80 à saint Grégoire, 70 à saint Jérôme, 48 à Isidore de

Séville, 37 à Bède, etc.[1]. Une étude directe du texte ne fait que confirmer cette première impression. On se rend vite compte que Pierre Lombard s'est mis résolument à l'école du grand docteur africain et ne veut être le plus souvent que l'écho fidèle de sa parole. Mais ce jugement sommaire demande à être nuancé et c'est ce que permet de faire l'étude détaillée des diverses parties de l'œuvre[2].

Dès le prologue, Pierre Lombard a recours au *De Doctrina Christiana* (quatre citations contre une de saint Hilaire) pour préciser ses intentions générales. Dans les trois premiers chapitres de la distinction I, qui est la véritable introduction à tout l'ouvrage, c'est à ce même livre de l'*egregius doctor* que le Lombard emprunte la théorie des *res et signa*, du *frui* et de l'*uti*, sur laquelle il construit le plan de son ouvrage. Les trois premiers livres sont en effet consacrés aux *res quibus fruendum*, — c'est la Trinité, objet du Ier livre ; — puis aux *res quibus utendum* ou *quae fruuntur et utuntur*, — c'est l'ensemble de la création et les hommes avec les anges, dont il est traité au IIe et au IIIe livre. Une courte note servant de préface au IVe livre vient rappeler au lecteur cette division que l'on pourrait croire perdue de vue par l'auteur[3] : « His tractatis quae ad doctrinam rerum pertinent quibus fruendum est, quibus utendum est et quae fruuntur et utuntur, ad doctrinam signorum accedamus ». Le Lombard va donc traiter de ces signes par excellence que sont les sacrements, qui effectuent ce qu'ils symbolisent. On voit comment tout l'édifice des Sentences repose sur cette théorie dont l'origine augustinienne est mise en relief par de multiples citations. Avec la dist. II débute l'étude des *res* et

1. Voir l'introduction de l'éd. de Quaracchi, p. XLV, pour ces chiffres. En fait, à l'article Augustin de la table il y a 1.097 références pour les écrits authentiques, 81 pour les inauthentiques, en tout 1.178.

2. Pour le but que je poursuis la question des sources immédiates de P. Lombard, encore si discutée en ce qui touche la *Summa sententiarum*, est secondaire. Que le Lombard ait emprunté à l'étude directe ou pris à des intermédiaires les textes de saint Augustin, pour le lecteur cela ne comporte aucune différence.

3. Il n'en est en effet plus jamais parlé au cours des trois premiers livres et les préfaces du second et du troisième livre n'y font aucune allusion : Celle du l. II n'est qu'une banale formule de transition, celle du l. III unit l'incarnation et les sacrements d'une manière qui n'a rien de commun avec la doctrines des *res* et des *signa*.

particulièrement celle de la seule *res* dont il est permis de *frui*, la Trinité. C'est à cette étude qu'est consacré tout le livre I. Toutefois on y discerne aisément deux grandes divisions : les distinctions II-XXXIV, consacrées directement aux problèmes concernant les personnes divines et le reste du livre (dd. XXXV-XLVIII) où il est question des attributs divins. La division a son importance, même du point de vue spécial qui nous intéresse : en effet l'utilisation des œuvres de saint Augustin ne se présente pas de la même façon dans ces deux parties. Elle est plus exclusive et systématique, dans la première. On ne saurait mieux se représenter le contenu de cette section consacrée à la Trinité que comme une anthologie trinitaire augustinienne, dans les cadres que la scolastique naissante était en train de créer, ces cadres eux-mêmes étant, pour la plus grande part, suggérés par les formules du docteur africain. Sans doute saint Hilaire et, dans une moindre mesure, saint Ambroise et saint Jérôme sont aussi mis a contribution mais c'est saint Augustin qui est utilisé d'une manière continue, après avoir fourni d'abord à Pierre Lombard, l'expression même du thème qu'il doit traiter, de l'esprit dans lequel il compte le faire, du programme à remplir et du plan à suivre[1]. C'est que, pour cette matière, il trouvait, parmi les œuvres du *venerabilis doctor*, un traité incomparable, le *De Trinitate* où il pouvait puiser à pleines mains[2].

Le plus souvent Pierre Lombard se contente de formuler brièvement la thèse, en guise d'introduction aux extraits de saint Augustin présentés souvent avec la formule : « Unde sanctus Augustinus. » Sur ces 268 références aux œuvres de saint Augustin, le *De Trinitate* à lui tout seul en compte 176. Vient ensuite le *Contra Maximinum* avec 17 références, le *De Doctrina Christiana*, avec 15 mais il est surtout cité dans les chapitres d'introduction (d. 1.); le *De fide ad Petrum* (en réalité de saint Fulgence mais constamment cité ici comme partout

1. I d. 2, c 1-3; éd. Quaracchi, n. 17-23.

2. La table de l'édition de Quaracchi signale, pour cette partie, 268 références à saint Augustin, dont 15 à des ouvrages inauthentiques, contre 112 à d'autres auteurs : Saint Hilaire y est pour 53, saint Ambroise pour 23 (4 inauthentiques), saint Jérôme pour 7 (1 inauthentique). On tombe ensuite à quatre pour Alcuin, saint Jean Chrysostome et saint Jean Damascène, puis à 3, 2 et 1 pour une douzaine d'autres auteurs. Les citations réelles pour Augustin, Hilaire et Ambroise sont un peu supérieures parce que, sous le même numéro, il y a parfois plusieurs citations.

ailleurs, au moyen âge sous le nom d'Augustin) avec 12, le commentaire sur l'évangile de saint Jean, avec sept; vingt-cinq autres traités se partagent les 44 références qui restent. Il faut ajouter que Pierre Lombard ne se contente pas toujours de présenter aussi simplement les extraits de saint Augustin. Précisément parce qu'il est la grande autorité, on tient à revendiquer pour soi son patronage et nous avons ainsi dans le texte des *Sentences* plus d'une vingtaine de passages où Pierre Lombard est amené soit à expliquer, avec une modestie touchante chez ce professeur, les expressions obscures de l'évêque d'Hippone soit à en défendre la justesse, soit à essayer de les mettre d'accord sur le même sujet avec les dires d'autres docteurs, saint Hilaire par exemple. Ce sont les passages où il fait œuvre plus personnelle et où nous recueillons assez vif l'écho des controverses d'école et des théories dont un Abailard, un Gilbert de la Porrée et Pierre Lombard lui-même eurent à rendre compte soit devant leurs pairs soit même devant l'autorité ecclésiastique. C'est ainsi que, dans son vigoureux et opiniâtre plaidoyer en faveur de l'identification de la charité avec le Saint-Esprit, le Lombard ne cesse de se réclamer de l'autorité de saint Augustin et accumule les textes qui lui sont empruntés [1]. Il a de même reproduit avec complaisance les développements d'Augustin sur les images créées de la Trinité que nous fournit l'étude de notre âme (*memoria, intelligentia, voluntas* ou *mens, notitia eius, amor*) [2].

La seconde partie du premier livre des Sentences traite des attributs divins : science, providence, prédestination, volonté, etc.

1. Voir par exemple : d. 5, 1, 57 : Huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait; d. 7, 1, 74 : Sed vehementer nos movet quod ait Augustinus... 75 : Hoc autem videtur quibusdam non posse stare.; d. 8, 5, 86 : Hic diligenter notandum est cum dicat A.; d. 10, 100 sq.; d. 12, 2, 109, sur l'Esprit-Saint; toute la dist. 17, nn. 143 et suiv. sur la charité; d. 18, 169 et suiv. sur le Don; d. 23, 1, 204 : Hic oritur quaestio difficilis... Quam quaestionem diligenter tractat atque congrue explicat..; d. 25, 214 suiv., à propos du mot personne; d. 32, 1, 283 : Huic quaestioni, cum altitudinem nimiae profunditatis contineat id solum respondemus quod A. significare videtur; d. 22, 6, 293-294; d. 33,2, 301-302. Essai de concordance avec saint Hilaire : d. 5, 1; d. 31, 2, où il écrit : Quae tantae difficultatis sunt verba ut in eorum intelligentia atque explanatione vehementer laboraverit A.; avec s. Jérôme, d. 13, 4; 25, 3; avec s. Grégoire, d. 9, 4; préférence donnée à s. A. sur s. Jean Damascène, d. 9, 19 : Ea quae tradidit superius sine omni haesitatione tenenda sunt.

2. D. 3, 2-3, 39-48.

Ici Pierre Lombard ne disposait pas, comme pour la Trinité, d'un traité *ex professo*, mais ces matières, surtout celles qui concernent la prédestination et en général la volonté divine, avaient été souvent discutées par saint Augustin, même avant la controverse pélagienne : Aussi les textes empruntés au docteur africain continuent-ils à avoir la prédominance, plus encore que dans la première partie : Sur 105 références de la table de l'édition de Quaracchi, 87 visent saint Augustin et neuf auteurs se partagent les dix-huit autres. En fait il y a 98 citations de saint Augustin qui se répartissent très inégalement entre vingt-sept ouvrages différents et dont un seul est apocryphe (deux citations) : les *Quaestiones V. et N. Testamenti* de l'énigmatique écrivain désigné sous le nom d'*Ambrosiaster*. C'est l'*Enchiridion* qui est allégué le plus souvent, les citations au nombre de 26 débutent avec la distinction 42 et fournissent la presque totalité des textes pour les quatre dernières distinctions (45-48), qui ont pour objet la volonté de Dieu. Le *De Trinitate* vient ensuite avec onze citations; les *Lettres* sont alléguées huit fois, le *Livre des 83 questions* sept, les *Enarrationes in Psalmos* six, le *De spiritu et littera* et le *De praedestinatione sanctorum* chacun quatre, le *De natura boni*, le *Commentaire sur saint Jean* et les *Rétractations*, trois, le *De Genesi ad litteram*, le *De correptione et gratia*, l'*Ad Simplicianum*, deux, les autres ouvrages une seule fois. Çà et là les textes sont brièvement commentés. Rarement Pierre Lombard s'y attarde un peu longuement, comme à la distinction 37, c. 7 et 9 et à la d. 38 où il discute les autorités divergentes de saint Augustin et d'Origène. Le passage le plus intéressant est celui du c. 2 de la d. 41. Pierre Lombard y rapporte les textes où Augustin expose comment il a changé d'avis au sujet de la prédestination. Voir encore les d. 42, 43, 45, 46. Comme dans la première partie il mentionne souvent des adversaires qu'il combat avec une certaine vivacité et qui, eux aussi, se réclamaient de textes augustiniens pour soutenir leurs opinions ou leurs erreurs : Il y aurait là matière à des recherches intéressant l'histoire des doctrines, qu'il faut laisser en dehors de cette étude.

Le IIe livre des *Sententiae* présente 242 citations expresses de saint Augustin contre 74 des autres auteurs; si l'on se

réfère à la table de l'édition de Quaracchi, en laissant de côté la Glose dont les citations généralement sont aussi rapportées à leurs auteurs véritables, on recueille en fait 334 références dont 277 à des œuvres authentiques, contre 86 d'auteurs différents. Par rapport à ces derniers le pourcentage en faveur de saint Augustin est donc plus élevé que dans le Ier livre (3,27 contre 2,5), à plus forte raison pour les deux derniers livres où il est (voir note 2 *supra*) pour les citations expresses, seulement de 1,52 et 0,75. Le chiffre réel des citations serait supérieur, car ici, comme dans tout l'ouvrage, il y aurait à relever nombre de citations tacites soigneusement repérées par l'édition de Quaracchi. En réalité ce livre marque comme l'indique déjà l'abaissement notable du chiffre des citations, un recul assez considérable de la documentation par rapport au premier livre. Pierre Lombard y fait œuvre plus personnelle et se contente beaucoup moins que précédemment d'introduire des textes par de simples formules de liaison ou de transition. Ici encore, en ce qui concerne saint Augustin, il faut distinguer soigneusement entre les diverses parties du livre. La I dist. qui sert d'introduction générale à l'étude de la création n'offre qu'une citation expresse et elle est d'Augustin. Puis vient le traité *des Anges* (d. 2-11) où l'on a 25 citations du docteur d'Hippone contre 30 d'autres auteurs : Saint Grégoire le Grand, saint Jérôme, le Pseudo Denys, Isidore, Bède, Strabus (la Glose), Origène. Aucune citation expresse dans la d. 5; aucune de saint Augustin dans la 6e et la 10e, où Denys est le seul cité, une seule d'Augustin dans la 9e et la 11e ; toutes au contraire d'Augustin, sauf une, dans la 3e et la 7e, toutes d'Augustin dans la 4e. Cet éclectisme persévère dans le traité suivant *de Opere sex dierum* où, en dépit des 12 citations de saint Augustin (contre huit de Grégoire, Jérôme, Bède, Chrysostome), Pierre Lombard abandonne la thèse de saint Augustin sur la création simultanée « omnia simul », pour la thèse contraire qui lui paraît plus conforme à la lettre de l'Écriture et la développe au cours de ces distinctions. Il est vrai qu'aussitôt après, pour ce qui concerne la création de l'homme et de la femme, il revient à son auteur préféré, les citations expresses continuant d'ailleurs à être assez peu nombreuses : 6 d'Augustin contre 5 de Bède, Strabus, Jérôme, le *de Eccle-*

siasticis dogmatibus. Avec la d. 19, commencent les chapitres concernant l'état primitif de l'homme, sa grâce et sa perfection initiales, le libre arbitre, le péché commis par Adam et Ève et le péché originel transmis à leurs descendants, la nature du mal et de la volonté, le salut des infidèles, le péché contre le Saint-Esprit, toutes questions souvent traitées et approfondies par le Docteur de la grâce et l'adversaire des manichéens. Aussi reprend-il immédiatement sa supériorité et sa prépondérance absolue. Jusqu'ici les citations s'équilibrent 43 d'Augustin, 43 d'autres auteurs. Maintenant 199 d'Augustin contre 31 pour les autres. Aussi des distinctions entières ne sont-elles qu'une présentation de textes augustiniens, ou du moins ne connaissent que lui, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 32, 34, 37, 38, 41; un seul texte non augustinien : 19, 28, 29, 35, 40, 44; deux : 22, 25, 30, 31, 43; 7 contre 3 pour la 36e (discussions sur la nature du péché); 9 contre 4 pour la 33e où le 5e chapitre rapporte 4 textes de saint Jérôme, commentant ceux d'Ézéchiel sur la non imputation aux descendants des péchés des parents; 5 contre 5 dans la d. 42 sur la pluralité des péchés; enfin 2 contre 3, d. 39, sur la nature de la volonté[1].

Ce serait d'ailleurs une profonde erreur de croire que, même dans cette dernière partie où la part faite à Augustin est pour ainsi dire exclusive, le Lombard se borne au rôle de commentateur admiratif. Nulle part au contraire il n'y a plus de discussions, de rappel des opinions divergentes et de controverse : C'est que l'autorité d'Augustin est invoquée en

1. Une étude exhaustive des citations est assez difficile et suivant la manière de procéder les résultats pourront être assez différents : On peut se contenter de relever les citations expresses, données comme telles par Pierre Lombard lui-même. On en compte, pour saint Augustin, 351 sur 488 dans le Ier livre; 242 sur 316 dans le second; 171 sur 283 dans le IIIe; 228 sur 513 dans le IVe. Mais cette numérotation ne tient pas compte des nombreuses citations tacites, faites directement ou par l'intermédiaire de la glose, par exemple. D'où pour le premier livre seulement 486 citations pour l'ensemble dont 356 d'Augustin contre 130 aux autres auteurs. Il y a cependant une difficulté dans cette dernière manière de compter, l'unité de mesure étant difficile à établir. Une méthode intermédiaire consiste à ne tenir compte que des références aux numéros de l'édition de Quaracchi, telles qu'elles sont relevées à la table. Pour plus de simplicité et d'uniformité, j'ai le plus souvent eu recours à cette dernière forme de statistique, tout en indiquant aussi parfois ce que suggèrent les deux autres. Cette dernière est en effet intermédiaire par rapport aux précédentes, le même numéro du texte renfermant quelquefois plusieurs citations dont l'existence n'est signalée à la table que si ces citations appartiennent à des livres différents.

faveur des thèses opposées sur le même sujet, avec textes à l'appui qu'il faut expliquer. On a vu que Pierre Lombard l'abandonne pour la création simultanée. Ailleurs il le justifie en déclarant que, dans les passages sujets à caution, Augustin a écrit *opinando non asserendo;* ailleurs qu'il faut l'interpréter pieusement; ailleurs il se contente de déclarer que ces textes demandent un lecteur attentif et diligent ou, après avoir présenté les opinions contraires et les textes qu'elles invoquent, il laisse au lecteur le soin de conclure. Ce n'est pas seulement avec lui-même qu'Augustin a besoin d'être harmonisé mais avec d'autres Pères, saint Jérôme par exemple. Selon les cas, c'est tantôt à Augustin tantôt aux autres que P. Lombard applique son exégèse lénifiante. On notera au passage la d. 28, consacrée tout entière au pélagianisme et où le ch. 2 s'occupe des textes d'Augustin invoqués en leur faveur par les pélagiens. C'est par d'autres textes d'Augustin lui-même que P. Lombard les réfute[1].

1. Doctrines particulières d'Augustin; d. 7, 3, 45 sur le libre arbitre des anges après l'épreuve; d. 9, 7, sur le rapport entre le nombre des hommes et celui des anges; d. 13, 2, 90 sur la nature de la lumière créée au I[er] jour; d. 17, 3, 134 : Adam créé à l'âge adulte; d. 18, 5-6, 145-147 : exposé des *rationes seminales;* hésitations d'Augustin : d. 3, 4, sur la création des anges, textes invoqués par les opinions opposées mais « exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos »; d. 4, 1, sur la prescience des anges, n. 27 : « haec magis opinando et quaerendo dicit A. quam asserendo »; d. 8, sur la corporéité des anges, et la nature des théophanies : n. 56-57 : « perplexam quaestionem proponit quam nec absolvit »; sur les eaux et le firmament, d. 14, 4 : « quaerit nec solvit »; sur l'état primitif de l'homme, nombreux textes augustiniens cités en faveur des théories opposées, d. 19 : il conclut, n. 156 fin : « qui hoc tradunt quomodo superiora A. verba ... huic sententiae non contradicant diligenter inquirant »; d. 20, 4, sur la procréation au paradis terrestre, n. 160 : « super hoc A. ambigue loquitur... sub assertione de his nihil tradit »; d. 20, 4, 178, sur le 1[er] péché : « praedicta A. verba pium ac diligentem lectorem efflagitant, quae sic intelligere sane quimus »; d. 22, 4, problème « quis magis deliquerit vir an mulier? », avec textes opposés d'Augustin et solution; de même, d. 26, 4, à propos de la bonne volonté et de la grâce et tout au long de cette distinction; d. 27, 5 suiv.; d. 33, 2. 306, à propos du péché originel : « Ecce perspicuum fit lectori A. superiora dixisse non asserendo sed diversorum opiniones referendo »; d. 37, discussion des textes d'A. sur Dieu et le mal et des opinions qui s'en réclament; dd. 38 et 39. Opposition avec saint Jérôme, d. 2, 3, 13 : « dixisse non ita sentiendo sed aliorum opinionem referendo »; d. 11, 2 : « attende lector quia videntur dissentire in hac sententia illustres doctores »; d. 36, 6. — Il n'est pas inutile de remarquer à ce propos que la division en distinctions et chapitres ne correspond pas toujours à la pensée du Lombard et risque de fourvoyer le lecteur trop pressé : il y aurait avantage à rétablir les lignes réelles du développement en laissant à la marge les indications des chapitres et même des distinctions, un développement unique se poursuivant parfois à travers plusieurs distinctions.

Quant aux ouvrages cités, il est naturel que le *De Genesi ad litteram* l'emporte sur les autres avec 77 références ; puis viennent *Enchiridion*, 29 ; *De Trinitate*, 24 ; *In Joannem*, 23 ; *Enarr. in Psalmos*, 16 ; *De civ. Dei*, 15 ; *De doctrina christiana*, 13 ; les *sermons*, 10 ; *De libero arbitrio* et *De peccat. meritis*, chacun 9 ; le *Liber 83 quaest.* 7 ; *De Genesi contra Man.*, le *De nupt. et concup.*, le *Contra 2 Iuliani respons.*, 6 ; les *Confessions* et le *De duabus animabus*, 5 ; les *Quaestiones evang.*, le *De gratia et l. arb.*, le *De spir. et litt.* 4 ; les *Quaestiones in Pentateuchum*, le *De natura et grat.*, le *De correptione et grat.*, le *De dono persev.*, le *De praedest. sanctorum*, 3 ; le *De vera rel.*, le *De sermone Dom. in monte*, le *Contra advers. legis*, le *Contra Faustum*, le *Contra mendacium*, 2 ; dix autres, 1. Quant aux pseudépigraphes, l'*Hypognosticon*, le *De fide ad Petrum*, les *Sententiae Prosperi*, chacun quatre fois ; le *De diligendo Deo*, le *De spiritu et anima*, 2 ; les *Quaestiones V. et N. Test.* et le *De symbolo ad Iudaeos*, une fois. Naturellement chacune de ces références représente des citations de longueur très différente et plusieurs comprennent diverses citations du même ouvrage. C'est ainsi que sont longuement allégués les textes d'Augustin sur l'assimilation de l'union d'Adam et d'Ève à l'action de l'âme pécheresse produisant le péché (d. 24, 6-12, n. 203-212).

Le IIIe livre, sur l'Incarnation et la Rédemption, fournirait matière à des remarques analogues : Augustin n'ayant publié aucun traité ex professo sur ces questions, ne peut être pris comme guide unique ou même principal sur tous les problèmes petits et grands que la spéculation scolastique commence à poser au sujet de la personne et de l'œuvre du Christ. Aussi large place est-elle faite, à côté de lui, aux autres docteurs comme saint Ambroise (31 références), saint Jérôme (15), saint Jean Damascène (14), saint Grégoire (12), saint Hilaire (10), Bède (7), etc. Toutefois Augustin reste la grande autorité et la formule *Unde Augustinus* revient fréquemment pour corroborer, par des textes du saint docteur, les assertions de P. Lombard, dont les développements personnels sont de plus en plus étendus. Aussi dans ce livre compte-t-on seulement 283 citations expresses dont 171 pour Augustin, 112

pour les autres autorités. Sur les 40 distinctions dont il se compose, seule la dernière ne contient aucune citation expresse; la 14[e], sur trois, n'en a aucune d'Augustin (sur la science du Christ); n'en ont qu'une : 4, 13, 16, 26 et 30; celle-ci, comme 12, 19, 20, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 35, 38 n'a que des citations d'Augustin. Il faut noter à ce propos que les dernières distinctions, ayant pour objet l'étude des vertus et des préceptes, à l'occasion du Christ, Augustin s'y trouve naturellement utilisé beaucoup plus abondamment et parfois presque exclusivement. Deux citations seulement d'Augustin : d. 2, 8, 9, 18, 19, 20, 28, 32, 33; trois : d. 1, 3, 12, 34; quatre : d. 10, 22, 36; cinq : d. 17, 21, 27, 29, 31, 37; six : 25, 35, 38; sept : 15; huit : d. 11; neuf : 39; dix : 5; onze : 7, 23; dix-sept : 6. En fait les citations tacites sont assez fréquentes et cela explique comment l'édition de Quaracchi donne pour ce livre 237 références aux livres authentiques, 18 aux inauthentiques, dont 13 pour le *De fide ad Petrum*. Çà et là, comme pour les livres précédents, certains textes sont discutés à titre d'objection ou confrontés en vue de résoudre une contradiction apparente avec divers textes de saint Augustin ou d'autres docteurs comme saint Ambroise[1]

1. D. 3, 4, 15 : Videtur obviare quod A. ait... Alia ratio illius dicti exsistit ex qua sana oritur intelligentia verbi; d. 5, 1, 26 : cui videtur obviare quod A. ait... 27 : sed alibi certum reperimus documentum... 28 : ex verbis A. superius positis adhibita diligentia innui videtur : et il conclut, 29 : nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes orthodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla pravae intelligentiae suspicione notatis consentimus..; d. 6 et 7, avec les trois opinions sur la manière de parler concernant le *Deus est homo* et les textes divers, notamment de s. A., invoqués par chacune; il conclut, après son essai d'explication : satis diligenter iuxta diversorum sententias, supra positam absque assertione et praeiudicio tractavi quaestionem, mais il n'entend pas que cela suffise au lecteur; celui-ci doit encore approfondir pour son propre compte la question; d. 15, 1, 95-98, objections tirées d'Augustin à mettre d'accord avec les textes déjà cités; 99 : solution : Aperte noscis eundem sibi in his verbis contradicere nisi varias dictorum discerneret causas ex quibus intelligentia verborum assumenda est; si enim discernatur intelligentiae causa praedictorum verborum nihil occurrit contradictionis; — cf. encore d. 28, 2, 129; 30, 1; 34, 3, où il met au point une difficulté tirée de certaines paroles de Bède et de saint Augustin; — d. 18, 3, opposition entre A. et Ambroise : Videtur secus verborum superficiem oppositus Augustino sed intelligentia non obviat licet diversum sapiat; — d. 20, Augustin fournit presque toutes les phrases de l'exposé dès le début mais n'est cité expressément qu'à partir du ch. 5. De même ailleurs. On peut se demander si dans les cas analogues, primitivement il n'y avait pas quelque indication ou disposition du texte faisant connaître qu'il s'agissait de citations.

Il n'y a pas moins de 38 traités ou recueils utilisés. Les plus fréquents sont *De Trinitate* avec 47 références; *Enarrationes in Psalmos*, 25; *In Ioannem*, 23; *Enchiridion*, 20; *Sermons*, 19; *De doctrina christ.*, 11; *Quaest. in Pentat.*, 9; *Lettres*, 9; *In I ep. Ioan.*, 6; *Liber 83 quaest.*, 6; *Cont. Maximinum*, 5; *De praed. sanct.*, 5; *De serm. Dom. in monte*, 4; *De Genesi ad litt.*, 4, etc. Le texte de saint Augustin utilisé, d. 34, 5-6, occupe plus de deux pages et demie.

Au premier abord, à ne consulter que les statistiques, le IVe livre des *Sentences*, consacré aux sacrements et aux fins dernières, marquerait un changement notable dans l'utilisation des textes augustiniens. On relève en effet un nombre total de citations expresses plus élevé que dans les livres précédents : 533 mais les citations d'Augustin ne sont plus la majorité : on n'en compte que 228 contre 305. Si l'on se rapporte à la liste des références de l'édition de Quaracchi, on en note 241 dont 213 pour les livres authentiques et 28 pour les inauthentiques. Les autres auteurs sont représentés par 249, si l'on ne tient pas compte des collections canoniques auxquelles P. Lombard a puisé. En réalité cependant, si un bien plus grand nombre d'auteurs sont cités, cela tient d'abord à l'utilisation des fausses décrétales qui ont fourni, pour la partie pratique des sacrements, un certain nombre de noms de papes et à l'importance que cette partie pratique a forcément prise. Augustin n'en reste pas moins l'auteur préféré pour tous les problèmes doctrinaux et la longueur habituelle des extraits contrebalance aisément le nombre prépondérant des autres. C'est encore plus vrai de la partie eschatologique où Augustin est de beaucoup le plus allégué. Assez rarement ses textes donnent lieu à des discussions ou à des confrontations avec ceux des autres auteurs. Il est naturellement, copieusement cité pour établir la réalité du mariage de Joseph et de la Vierge. Quant au traité de la pénitence, on ne sera pas étonné de constater que l'apocryphe augustinien *De vera et falsa paenitentia* y est transcrit largement. De même c'est encore l'autorité d'Augustin qui est volontiers alléguée quand il s'agit de la validité des sacrements conférés par un ministre indigne. En revanche pour les ordinations et la description

des divers ordres aucune citation expresse de qui que ce soit[1]. Voici d'ailleurs quelques précisions sur la distribution des textes augustiniens par rapport aux autres. Aucune citation d'Augustin aux distinctions 2, 24, 28, 29, 36, 37, 40, 41; une, d. 7, (confirmation), 23 (extr. onction); 34, 42 (mariage), 47 (jugement); deux : d. 3, 11, 38, 43, 50; trois : d. 8, 13, 22, 25, 27, 48; quatre : d. 1, 19, 20, 21, 26, 30; six : d. 14, 16; sept : d. 12, 17, 32, 33, 44, 45; huit : d. 18, 39, 46, 49; neuf : d. 9, 10, 15, 35; dix : d. 5; onze : d. 6; douze : d. 31; dix-huit : d. 4. Seule la d. 45 ne présente que des citations augustiniennes; n'en ont qu'une étrangère : 5, 23, 24, 26, 30, 47, 49; deux : d. 9, 16, 21. Les plus nombreuses se trouvent dans les d. suivantes : 27 avec 21 cit.; 42 : 19, 17 : 16, 14 : 15, 25 : 13, 20 et 41 : 12, 35 : 11, 6 et 11 : 9, 12, 15, 18, 34, 36, 40 : 8, etc. Cela s'explique par la place que les documents canoniques occupent dans les chapitres relatifs aux sacrements.

Pour les œuvres utilisées dans ce IV[e] livre, au premier rang se placent les *Enarrationes in Psalmos* avec 26 références, puis les *Lettres*, 21; l'*Enchiridion*, 19; les *sermons*, le *commentaire sur saint Jean*, le *De baptismo contra Donatistas*, chacun 15; le *De civ. Dei*, 14; l'apocryphe *De vera et falsa paenitentia*, 13; le *De bono coniugii*, 11; le *De nuptiis*, 10; les *Quaestiones in Pentateuchum*, 8; le *De adulterinis coniugiis*

1. D. 4, 2 : « Videtur dicere quod ficte accedenti... sed non hoc asserendo dixit, immo hanc opinionem et praemissam sententiam conferendo... non sub assertione dixit quod ostenditur.. c. 4, 43 : quidam dicunt A. hoc retractasse, retractavit quidem exemplum sed non sententiam... d. 6, 3, 63 : dubitanter videtur loqui... absque assertione de hac sanctificatione loquitur, non definiens qualiter intelligenda sit... »; d. 9 à propos de la manducation de l'Eucharistie et des assertions d'A. en apparence contraires à la manducation réelle : « haec verba et alia huiusmodi ubi de spirituali manducatione agitur, quidam obtuso corde legentes erroris caligine involuti sunt adeo ut dicere praesumpserint... » et il conclut, c. 3, 95 : « secundum hos duos modos sumendi intelligentia quorumdam verborum ambigue dictorum distinguenda est » il s'agit de textes augustiniens; de même, d. 10, 1, 98 : « sunt etiam et alia illorum insaniae fomitem ministrantia, ait enim A. » et il expose le vrai sens des paroles d'A.; d. 13, 1, 126, un texte pseudo augustinien dont la véritable provenance n'a pu être encore établie; — d. 20, 1, textes en apparence opposés de s. A. (dont le De vera et f. paen.) ramenés à l'unité de doctrine; — 25, 1, discussion de diverses assertions d'Augustin et d'autres Pères à propos des ordinations faites par les hérétiques; — d. 26, 6, 273 : « Haec si secundum superficiem verborum quis acceperit inducitur in errorem... », désaccord apparent avec Hésychius, d. 19, 2; avec saint Léon, 35, 4.

et le *Sermo Domini in monte,* chacun 7; le *De Genesi ad litt.* et les *Sententiae Prosperi,* 5; le *De Trinitate,* et le *De fide,* 4; le *Cont. epist. Parmeniani,* 3; les *Quaest. V. et N. T.*, 3; *De doctr. christ.*, 3; dix-neuf traités authentiques et 3 apocryphes se partagent les vingt-sept autres références.

Quant à l'utilisation pour l'ensemble, si l'on se réfère aux listes de références données par l'édition de Quaracchi, on trouve allégués 69 ouvrages différents de saint Augustin sans compter 11 écrits inauthentiques. Les plus employés sont le *De Trinitate,* avec 261 références sur 1.097; *De Gen. ad litt.*, 91; *Enchiridion,* 85; *Enarr. in Psalmos,* 79; *In Ioannem, Lettres* et *Sermons,* chaque groupe, 48; *De civ. Dei,* 37; *Retractationes,* 31; *De doctr. christ.*, 58; *Contra Maximinum,* 26; *Liber 83 quaest.*, 25; *Quaest. in Pent.*, 20; *De nuptiis et concup.*, 17; *De bapt. contra Donatistas,* 15; *De sermone Domini in monte, De praed. sanctorum,* 13; *De peccat. meritis, De bono coni.*, 12; *Confessiones, De lib. arbitrio, De spiritu et littera,* 10; *De dono perseverantiae,* 8; *De Genesi contra Manichaeos, In I ep. Ioannis, De adult. coniugiis,* 7; *De correptione, Contra 2 resp. Iuliani; De natura et Gratia, Quaest. evang.* : 6; *Contra advers. legis, De duobus animabus. De fide et operibus, De nat. boni* : 5; *De agone, Divers. quaest. ad Simpl., In ep. ad Gal., Contra Faustum, De gratia et lib., De haeresibus, Contra Mendacium,* 4; *De continentia, Contra epist. Parm., De fide et symbolo, De symbolo ad Catech., De vera religione* : 3; *De bono viduitatis, In ep. ad Romanos incoh., De fide contra Man., De Moribus eccl., De myst. baptism., De perfect. iust., Contra serm. Arian., Soliloques, De unico baptismo* : 2; *Contra Adimantum, De cataclysmo, De cons. evang., Contra Cresconium, De cura pro mortuis; In ep. ad Rom. prop., Contra Gaudent., De gestis Pelag., Contra Iul. Pelag., De Patientia, In Psalmum 118, De quantitate animae, De util. credendi, De verb. ev. Mat.*, 1. Quant aux inauthentiques, les plus souvent cités sont : *De fide ad Petrum* (de Fulgence), 33; *De vera et falsa paen.*, 13; *Sententiae Prosperi,* citées d'ailleurs sous leur vrai nom, mais comme autorité augustinienne, 9; *De eccles. dogm.*, 8 (une fois attribué expressément à Gennade; plusieurs fois cité simplement sans nom d'au-

teur), Hypo*gnosticon*, *Quaestiones V. et N. T.* : 6; *De spiritu et anima*, 4; *Dialogue avec Orose*, *Contra Felicianum*, *De salut. documentis*, 3; *De diligendo Deo* : 1; *De symbolo contra Iudaeos*, 1.

Il est aisé de conclure que, quelle que soit la manière dont ces textes sont arrivés à la connaissance de Pierre Lombard, que ce soit par la lecture directe ou par des emprunts aux théologiens et canonistes antérieurs ou contemporains : Yves de Chartres, Abailard, Gratien, la Glose ordinaire, ils ont singulièrement contribué à vulgariser la doctrine augustinienne et, en dépit de l'aristotélisme envahissant, à assurer au grand docteur latin le maintien de ce premier rang et de cette autorité hors de pair dont il n'a cessé de jouir.

Ferdinand Cavallera,
Professeur à la Faculté de Théologie de Toulouse.

TROIS PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE

A propos d'un livre récent[1].

L'auteur du chef-d'œuvre doctrinal et littéraire qu'est *La philosophie de saint Bonaventure* se devait d'offrir à saint Augustin, à l'occasion du quinzième centenaire de sa mort, un hommage diligent et de première valeur. C'est depuis quelques mois chose faite. *L'introduction à l'étude de saint Augustin,* en effet, se révèle bien vite au lecteur charmé par la clarté fluide du style, l'art d'une exposition doctrinale tout ensemble personnelle et fidèle aux textes, le secret des discussions méthodiques, serrées, fermes et supérieurement courtoises, comme un livre singulièrement aimable et bienfaisant. Idéal pour initier à « l'augustinisme de saint Augustin[2] », il contient aussi de quoi stimuler ceux qui n'y sont plus des novices.

Les pages suivantes ne veulent être ni un simple compte rendu, ni une étude complète du livre de M. Gilson. L'on se contentera presque d'y exprimer en toute franchise certaines réflexions critiques relatives à la position prise par l'éminent auteur sur trois problèmes de première importance dans l'œuvre philosophique de saint Augustin : conception de la philosophie, mode de formation de nos connaissances intellectuelles, accord entre la liberté humaine et la Providence[3]. Si un surcroît d'évidence, si mince fût-il, venait à en résulter, ce serait à coup sûr grand profit. L'influence du théologien

1. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 1 vol. in-8° de II-352 pages. Paris, Vrin, 1929. Prix : 40 fr. Sur papier pur fil : 60 fr.
2. Préface (p. I).
3. Vu le caractère synthétique de l'ouvrage, nous jugeons utile d'introduire la discussion concernant les trois problèmes par un exposé fidèle des développements doctrinaux qui en préparent l'intelligence.

philosophe d'Hippone n'est-elle pas de toutes la plus prenante, la plus riche d'actualité, la mieux nourrie d'humaine et divine vitalité ?

C'est plaisir, après avoir relu le *De beata vita*, de voir le nouvel interprète en dégager la pensée maîtresse et les nuances (p. 1-11). En se mouvant vers la béatitude, l'homme se meut vers Dieu ; vers Dieu pour le connaître et l'aimer, en attendant de s'unir à Lui dans l'éternel face à face. La foi, la spéculation rationnelle, la contemplation mystique elle-même ne constituent que des étapes dans l'itinéraire de l'âme à Dieu. Elles ont valeur de moyen, point de fin. Avant de s'attarder à retracer par le menu les moments essentiels de l'ascension augustinienne, l'éminent écrivain nous en présente un panorama très réussi dans le chapitre second de son introduction (12-29). Cet ensemble du mouvement dialectique, qui réalise au fond pour saint Augustin la preuve complète de Dieu, « comprend : 1° doute sceptique initial ; 2° réfutation du doute par le *Cogito ;* 3° découverte du monde extérieur dans la connaissance sensible et dépassement de ce monde extérieur ; 4° découverte du monde intelligible par la vérité et dépassement de cette vérité pour atteindre Dieu » (p. 28).

Conception de la philosophie.

Entrant ensuite au cœur de son sujet, M. Gilson le divise ainsi :

La recherche de Dieu par l'intelligence ;

La recherche de Dieu par la volonté ;

La contemplation de Dieu dans son œuvre.

Dans la première partie, il distingue cinq degrés : la foi, l'évidence rationnelle, l'âme et la vie, la connaissance sensible, la connaissance rationnelle.

La foi tout d'abord, car c'est elle qui constitue le point de départ de l'itinéraire augustinien. Cette foi, il est vrai, enveloppe un usage de la raison antérieur, préparatoire et concomitant, tout un ensemble rationnel d'évidences en matière d'histoire et de philosophie profanes, en somme, les « motifs de crédibilité » (pp. 34 sq.). E. Portalié et P. Batiffol, entre autres, ont parfaitement établi, sur textes, une certaine

priorité de l'intelligence vis-à-vis de la foi : « *ergo intellige ut credas* ». Sans vouloir y insister, M. Gilson connaît cet aspect du problème et allègue en hâte quelques références. Trop peu nombreuses à notre gré et trop peu exploitées eu égard à l'importance foncière de la doctrine qu'elles évoquent. Foncière en droit, puisqu'il y va d'un caractère essentiel à la croyance chrétienne, la rationalité ; foncière aux yeux de saint Augustin, car « nul n'a marqué, avec plus de netteté et de mesure..., le rôle de la raison qui précède et accompagne l'adhésion de l'esprit [1] ». Mais, déclare M. Gilson, cette propédeutique n'est pour le Docteur d'Hippone qu'un exercice extérieur et étranger à la véritable philosophie ; c'est à l'approfondissement rationnel du donné révélé qu'il faut réserver le nom d'*intellectus*, le nom de philosophie au sens « d'une recherche qui aboutisse à son terme [2] ». Car « la philosophie augustinienne n'a voulu être et ne peut être qu'une exploration rationnelle du contenu de la foi » (p. 39). C'est pourquoi : « Tout ce que nous trouvons de philosophique chez saint Augustin n'y est que le passage d'une foi à une mystique, une transition entre notre croyance raisonnée au témoignage des Écritures et la vision face à face de Dieu dans l'éternité » (p. 38-39). Il serait tout aussi aisé que vain d'accumuler ici les citations de même sens, tant la conviction de M. Gilson se révèle ferme en l'espèce. D'ailleurs cette conviction est ancienne déjà et s'est exprimée bien des fois, toujours en somme lorsqu'il s'est agi de définir, pour elle-même ou par comparaison avec celle de saint Thomas d'Aquin, la philosophie des maîtres augustiniens, celle notamment de saint Anselme [3] et de saint Bonaventure. Très fidèlement, M. Gilson rappelle les oppositions auxquelles il s'est heurté, celle du R. P. Mandonnet à l'occasion de son livre sur Bonaventure, celle du R. P. Chenu rendant compte de la troisième édition de l'ouvrage *Le Thomisme* [4]. L'entière vérité, me semble-t-il, peut se dégager

1. E. Portalié dans le *Dict. de théol. catholique*, art. *Augustin*, col. 2338.
2. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 38, note 1.
3. « Pour saint Anselme, la foi est le point de départ nécessaire de toute recherche ; nécessaire d'abord en ce sens qu'il est le seul dont on puisse partir, et aussi en ce sens qu'il faut en partir », *Études de phil. médiévale*, p. 15.
4. *Introduction...*, p. 300, note 2.

des éléments fournis dans la discussion. Elle se trouve en partie chez M. Gilson et en partie chez ses adversaires ; il ne faut pour l'y voir que rejeter ce qu'ils nient en retenant ce qu'ils affirment. Ainsi en est-il bien souvent dans l'histoire des oppositions doctrinales. Mais puisqu'il s'agit d'un point de doctrine à la fois central et infiniment délicat, ne craignons pas de préciser notre manière de voir.

M. Gilson paraît croire, qu'aux yeux de saint Augustin, l'itinéraire de l'âme à Dieu ne peut commencer que par la foi. S'il en était ainsi, le plus grand des Pères de l'Église aurait logiquement compromis, en l'atteignant à même ses racines, cette foi salutaire. En effet, ne pas considérer comme une étape métaphysiquement première et nécessaire, dans l'itinéraire de l'âme à Dieu, l'établissement rationnel des vérités qui sont à la base de la foi, c'est, du moins en droit, anéantir tout cet itinéraire[1]. Sapez les fondements d'un édifice, il croule ; tranchez les racines d'un arbre, il s'effondre ; supprimez le point de départ d'une ascension, elle devient impossible. Or, fondement, racine et point de départ, l'établissement philosophique de certaines vérités, révélées ou non révélées, est tout cela vis-à-vis de la foi et de l'itinéraire intégral de l'âme à Dieu. Il en constitue par là même une étape spéciale et absolument irréductible, une étape première et donc parfaitement indispensable. Comme telle, la foi chrétienne doit s'appuyer sur une philosophie, une théodicée surtout, sans pouvoir aucunement s'y réduire. Faute d'admettre, *et comme irréductible à la foi*, cette philosophie fondamentale, *faute d'y voir* une étape nécessaire et au moins métaphysiquement première de son itinéraire, saint Augustin aurait, *en droit*, anéanti les fondements rationnels de cette foi et de cet itinéraire. Du point de vue de la logique, son système total serait frappé d'une absolue nullité[2].

1. C'est-à-dire la philosophie chrétienne, la seule véritable pour lui.

2. Le P. Mandonnet, alors, pourrait fort bien, ainsi qu'il le faisait en rendant compte de *La philosophie de saint Bonaventure*, prononcer le mot de « fidéisme » (*Bulletin Thomiste*, mars 1926, p. 53). Au vrai, pas plus que saint Augustin, saint Bonaventure ne mérite en rien cette épithète un peu discourtoise. Car si l'un et l'autre, tout de même que saint Thomas et l'ensemble des véritables philosophes chrétiens, rejettent comme inadaptée aux conditions effectives de l'humanité la philosophie séparée, l'un et l'autre aussi introduisent *au moins implicitement* dans leur itinéraire de l'âme à Dieu

Il faut donc admettre, à moins de démontrer le contraire[1], que le Docteur d'Hippone n'a pas exclu de sa philosophie chrétienne l'établissement rationnel des « motifs de crédibilité », qu'implicitement même il l'y a inclus comme base indispensable et point de départ. Et ce n'était pas là reconnaître à ce fonds intellectuel une valeur de philosophie séparée, un caractère de fin en soi, une sorte de suffisance païenne, c'était tout bonnement le prendre pour ce qu'il est essentiellement dans toute conception chrétienne de la philosophie, un fondement, un moyen et une contribution nécessaires. C'était en faire le premier degré de la recherche de Dieu par l'intelligence. Le premier, disons-nous, mais non le principal. Car si M. Gilson s'est laissé emporter trop loin en paraissant exclure de l'itinéraire d'Augustin, ou, ce qui revient au même, de sa philosophie chrétienne, l'étude autonome des vérités rationnelles qui lui sert de point de départ, il n'est que juste d'admirer comment il a su découvrir et préciser tout ce qui s'élabore de philosophie à l'intérieur de sa foi. Si cette élaboration intellectuelle immanente aux mystères révélés et crus, « credo ut intelligam », ne constitue pas *toute* la philosophie chrétienne de saint Augustin, il en forme à coup sûr la part la plus profonde, la plus prenante et la plus rapprochée du terme ineffable de la gloire céleste, la part qui a bénéficié des plus ferventes méditations du grand contemplatif.

Ce point précis de doctrine augustinienne vaut que l'on s'y applique avec le plus grand soin. Plus tard, dans l'école

l'établissement rationnel des vérités qui lui servent de nécessaire point de départ. Mais, je me plais à le reconnaître, saint Thomas a souligné, lui, de façon explicite, la différence absolue entre l'objet formel de la théologie et l'objet formel de la philosophie qui constitue sa base rationnelle. Encore est-il que l'autonomie de la philosophie vis-à-vis de la théologie — nous ne disons pas la séparation — devait être sur tel point central mieux précisée par la suite. Témoin la controverse récente soulevée autour de la notion thomiste de béatitude.

1. Il ne suffirait pas, pour démontrer le contraire, d'établir qu'aux yeux de saint Augustin aucune philosophie *séparée* ne peut prétendre au titre de philosophie véritable. Ceci n'est pas contestable. Mais justement, tout en jouissant, de par son objet formel, d'une autonomie relative, l'ensemble métaphysique des vérités qui fondent la foi chrétienne constitue tout le contraire d'une philosophie séparée. D'ailleurs, Augustin ne pouvait, sans se contredire, affirmer d'une part le fondement rationnel de la foi et de l'autre exclure de sa philosophie chrétienne ce même fondement.

thomiste[1], on devait réserver le nom de philosophie à l'étude métaphysique du donné naturel, celui de théologie à l'établissement positif et à l'organisation du donné surnaturel. Dans l'œuvre de saint Augustin, l'étude métaphysique du réel d'essence naturelle[2] n'est que la moindre partie de la philosophie véritable. La principale consiste à scruter intellectuellement le *credo* chrétien, son propre *credo* chrétien, en le confrontant avec les richesses inférieures mais déjà magnifiques de la nature, principalement de la nature humaine. De cette confrontation de plus en plus répétée et de plus en plus compréhensive procède une intelligence intime toujours plus pénétrante et savoureuse des mystères chrétiens : Trinité, Incarnation et Rédemption, Grâce et Gloire. Sans cesser de nous apparaître comme des mystères, ces vérités révélées et chrétiennement crues rayonnent en notre être divinement ennobli par la grâce avec son cortège somptueux de vertus et de dons. Rayons lumineux et chauds, qui nous font de mieux en mieux comprendre et aimer Dieu lui-même, son univers et nous. Cette intellection intime, toute pénétrée des plus grands et des plus réconfortants sentiments humains, sourd de la foi, elle est chrétienne par le dedans, alors que celle des vérités philosophiques qui la fondent l'est plutôt par relation de moyen, du reste indispensable, à fin. C'est bien de cette intellection postérieure à la foi et plus intime, de cette intellection, chrétienne non pas seulement par destination mais par elle-même, qu'il est question dans cette foule serrée et rayonnante de textes issues du « credo ut intelligam ». M. Gilson après tant d'autres interprètes, le P. Portalié par exemple, en a cité quelques-uns. Mais ils sont légion. Ceux-ci sont bien significatifs : « Si non potes intelligere, crede ut intel-

1. Prise au sens très large que nous avons ici en vue, l'école thomiste embrasse tous les groupements doctrinaux qui se sont assez ouverts à l'aristotélisme d'Albert le Grand et de saint Thomas pour n'être plus spécifiquement augustiniens. Ces groupements, bien entendu, retiennent du pur augustinisme de saint Augustin les éléments d'ontologie, de psychologie et de morale essentiels à la philosophie tout court, et donc, à la philosophie chrétienne; éléments diversement teintés d'aristotélisme.

2. Bien des fragments de la réalité naturelle, notamment en ce qui touche l'homme et Dieu, ont été surnaturellement révélés. Ils n'entrent pas pour autant dans le champ des mystères, mais ils relèvent de l'objet formel de cette partie de la philosophie augustinienne qui, en droit, ne postule pas la foi, puisqu'elle la fonde : « *ergo intellige ut credas* », *Epist.* 120, I, 3 P. L., 33, 453-454.

ligas » ; « ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem » ; « quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum ; tamen ipsa fide qua credit, sanatur ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intelligamus, non credimus ; et alia quae nisi credamus, non intelligimus ». En ce dernier texte, Augustin distingue nettement les vérités naturelles des mystères révélés. Des mystères révélés seuls il faut entendre l'exhortation pressante : « Intelligere vis ? Crede... Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas » (*Introduction...*, p. 33 sq.). Transcrivons encore celui-ci, pris du *De Trinitate* (IX, l. I ; P. L., 42, 961), et si hautement suggestif de la manière incomparable d'Augustin : « Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri... De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus : in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda... Hoc autem quaeramus intelligere, ab eo ipso quem intelligere volumus, auxilium precantes ».

Mais, répliqueront ici les critiques thomistes de M. Gilson, scruter de la sorte le contenu de sa foi chrétienne n'est pas construire une philosophie, c'est tout au plus contribuer à édifier la théologie. Voici en effet ce qu'écrivait le P. Mandonnet à propos de *La philosophie de saint Bonaventure* : « L'idée fondamentale, on peut dire franchement la thèse de M. G., c'est que, contrairement à ce que d'autres admettent assez communément, on rencontre chez saint Bonaventure, non seulement une philosophie, mais encore une philosophie systématique et unifiée... Dans le travail d'unification tenté à l'égard des multiples éléments philosophiques envisagés par M. G., on sent parfois le labeur et la subtilité ; quant à l'unification totale, il s'agit plutôt d'une unification matérielle que formelle. La matière doctrinale exposée par l'auteur correspond exactement, autant que j'en puis juger, à la pensée de saint Bonaventure ; mais, dès le commencement, et au fur et mesure que l'on avance, l'esprit se tient dans un sentiment d'inquiétude qui ne fait que s'accroître. La raison véritable pour moi en est que M. G. s'efforce

de nous montrer en Bonaventure un philosophe, alors qu'il n'y a qu'un théologien, et le cas de saint Bonaventure n'est pas autre que celui de saint Augustin et de tous ses véritables disciples. Pour les Pères et plus spécialement pour l'évêque d'Hippone, il n'y a qu'un problème humain, celui du salut par la révélation chrétienne ; le reste n'est rien ou presque rien. Dans un pareil exposé de la foi la philosophie n'intervient que pour des fins ancillaires et fort secondaires... C'est pourquoi saint Augustin et saint Bonaventure ne sont pas à proprement parler des philosophes, mais des théologiens, et leur philosophie ne pouvant s'entendre qu'en fonction de leur théologie, c'est de cette dernière qu'il faut partir[1] ». Après avoir rappelé l'objection fondamentale du P. Mandonnet, M. Gilson commence par concéder plus que le R. P. n'a osé prétendre, à savoir que saint Augustin « n'ayant jamais imaginé une philosophie à part et une théologie à part », n'a pu « concevoir le projet de faire de l'une la servante de l'autre ». Car, la philosophie grecque, si elle vient à se critiquer au point de coïncider avec la doctrine salutaire, « cesse d'exister à part et comme discipline distincte pour se fondre dans l'unité de la sagesse chrétienne » (p. 304). Il semble bien, comme nous l'expliquions plus haut, que M. Gilson n'aperçoit pas chez Augustin l'élément intermédiaire de philosophie, qui, au moins implicitement, se situe entre la philosophie grecque ou séparée et la philosophie du *credo*. Cet élément intermédiaire, on l'a vu plus haut, est la philosophie que le P. Mandonnet appellerait « ancillaire et secondaire », de l'*intellige ut credas*. Cette rectification formulée, l'objection foncière du Révérend Père, et en général des maîtres thomistes, reste : — l'approfondissement intellectuel du donné révélé peut contribuer à édifier la théologie non à constituer une philosophie. Donc ce que M. Gilson considère comme l'unique constitutif de la philosophie augustinienne est de la pure théologie. — Non, réplique M. Gilson. « On se trompe du tout au tout lorsqu'on imagine qu'Augustin fonde la vérité de ses conclusions philosophiques sur ce qu'elles seraient déduites de la Révélation ; en fait, ni chez lui, ni chez aucun augustinien nous n'avons jamais rencontré une seule idée dont la vérité philoso-

1. *Bulletin Thomiste*, mars 1926, p. 52-53.

phique fût démontrée par voie d'appel à la foi. En bonne doctrine augustinienne, la foi montre, elle ne démontre pas. Autre chose donc est de partir d'une donnée révélée, comme fait le théologien, pour la définir ou en déduire rationnellement le contenu, autre chose partir de cette même donnée révélée, comme fait l'augustinien, lorsqu'il philosophe, pour voir si et dans quelle mesure son contenu coïncide avec celui de la raison. Pour le théologien qui argumente, et saint Augustin ne s'est pas privé de le faire[1], la révélation fournit les prémisses de la preuve; pour le philosophe chrétien qui médite, ce que saint Augustin voulait parfois être, la révélation en propose simplement l'objet. Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne* qui soit philosophie en tant que chrétienne parce que, tout en laissant à chaque connaissance son ordre propre, *le philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumière pour sa raison* » (p. 302-303).

Prenant occasion d'un texte où M. Gilson soulignait la méthode du *théologien*, nous renvoyions, pour exemple, aux huit premiers livres *De Trinitate*. Saint Augustin y argumente principalement en théologien, et c'est bien la révélation qui « fournit les prémisses de la preuve ». Si l'on veut maintenant voir à l'œuvre *le philosophe chrétien* qui part de l'objet révélé pour l'approfondir en décelant de façon aussi compréhensive et pénétrante que possible ses harmonies avec l'univers, surtout avec l'homme spirituel, ou si l'on préfère ses analogies, il n'est que de relire en les méditant les sept derniers livres *De Trinitate*[2]. L'on comprend et l'on goûte mieux, après cette lecture méditée, ce jugement si juste et que nous aurions aimé moins laconique : « Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre ». Essentiellement distincte de celle du théologien, cette manière subjective d'envisager l'objet révélé, la

1. Par exemple, noterons-nous, dans les huit premiers livres *De Trinitate*. Voir à ce sujet *Archiv. de Phil.*, VI, IV, p. 252-262, à propos du livre du Dr. Schmaus.

2. Voir *Archives de Phil.*, VI, IV, p. 262-269.

Trinité par exemple, est vraiment d'un philosophe chrétien.

D'un philosophe. Car c'est en scrutant les réalités naturelles, l'esprit humain surtout, que l'on parvient à découvrir en elles des traces, voire des images, des Réalités surnaturelles. La grande loi de l'analogie fondée sur le principe de causalité exemplaire, qui imprègne si profondément la pensée augustinienne, dirige alors nos conceptions. Dieu est un et trine. Qu'est-ce à dire? Le théologien répond d'abord, et, d'après l'Écriture ou la Tradition, organise après les avoir fixées les notions qui forment le contenu de la foi trinitaire : Processions, Relations, Personnes, Circuminsession des Personnes, Manière d'être vis-à-vis du dehors, Théophanies, Missions... Science nécessaire mais plutôt superficielle et sèche. S'en tenir là serait bel et bien « aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre ». Survient le philosophe augustinien. Confrontant ce qu'il croit de la Trinité avec ce qu'il trouve dans les choses et les personnes de l'ordre naturel, en les fouillant de son regard avide, il parvient à *réaliser* quelque peu le contenu de sa foi. Il y parvient en s'élevant par degrés vers lui, en contemplant les aspects un et trine tout ensemble des créatures : « Omne quod est aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura si et est quoquo modo, et ab eo quod omnino nihil est, plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet : qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit » (*De div. quaest.*, 83, 18). Mais il y a des analogies plus parlantes dans l'homme extérieur et intérieur, intérieur surtout. « Ecce tria sunt : Amans et quod amatur et amor »; mieux encore : être, connaître et vouloir; mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas. Il faut suivre, dans le *De Trinitate* surtout, le développement de ces analogies pour comprendre tout ce que saint Augustin y a élaboré de philosophie. Il y a en Dieu quelque chose qui est en Lui ce qu'est en nous : être, connaître, vouloir; esprit, pensée, amour; conscience, intelligence, volonté. C'est en Lui car il l'a mis en nous; c'est en Lui infiniment mieux, comme en Celui qui est Source, Modèle et Fin. Ce qui plaît en cette philosophie c'est son caractère compréhensif. Mieux on comprend les créatures,

plus on projette de clartés sur les objets surnaturels. Et réciproquement, grâce à la révélation, l'esprit s'éveillant à de nouveaux et plus hauts problèmes, sa curiosité s'en trouve amplifiée et ennoblie. Tout « en laissant à chaque connaissance son ordre propre, *le philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumière pour sa raison* » (p. 301-302). C'est ainsi que la meilleure part de la philosophie d'Augustin se meut « à l'intérieur d'une foi ». Sa manière d'envisager le donné révélé n'est pas seulement d'un théologien, elle est encore d'un véritable philosophe.

Et d'un philosophe chrétien. Car c'est en vue de mieux s'assimiler les Réalités surnaturelles que saint Augustin scrute les objets naturels. Il les scrute en eux-mêmes, en philosophe qui n'obéit qu'à l'évidence intrinsèque, mais en définitive ce qu'il leur demande c'est de l'aider à mieux vivre sa foi, pour un jour toucher au port de l'entière béatitude.

Cette philosophie chrétienne est-elle exclusivement propre aux maîtres augustiniens? Évidemment non. Les auteurs thomistes, s'ils peuvent repousser le mot ne peuvent qu'admettre la chose. Eux aussi savent qu'il faut s'appliquer à découvrir, dans la mesure du possible, les analogies qui existent entre les réalités naturelles et les Réalités surnaturelles. Ils ont en cela de qui tenir. Car saint Thomas est formel sur ce point. Lui aussi veut que l'on s'aide de ces analogies, de ces degrés, non certes pour démontrer les mystères révélés mais pour y comprendre quelque chose, s'en mieux pénétrer, les aimer d'une affection plus réelle, plus personnelle et plus intime. Lui aussi s'est appliqué effectivement à faire ressortir les harmonies de nos dogmes avec les exigences ou du moins les vœux de la nature humaine. Il lui manque, il est vrai, d'y avoir aussi somptueusement réussi que saint Augustin. Est-il donc étonnant qu'il ne possède pas toutes les prééminences?

En revanche, nous le notions plus haut, il a beaucoup plus nettement organisé que le Docteur d'Hippone et les autres augustiniens l'ensemble des vérités philosophiques qui servent à la foi chrétienne de base nécessaire. Cette philosophie fondamentale, « il en a, écrit le P. Chenu, affirmé l'autonomie, fixé la méthode, et explicitement énoncé le plan ». C'est vrai au moins en substance et d'un grand mérite. Restait encore à mieux

tenir compte en pratique de ce progrès essentiel réalisé par le génial disciple d'Albert le Grand. Les scolastiques modernes s'y sont appliqué et ceux d'aujourd'hui s'y attachent aussi de leur mieux. Quand le P. Chenu déclare : « Une philosophie est chrétienne... par une conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel. Anselme, Bonaventure, Thomas d'Aquin, sont à ce titre, tout autant les uns que les autres, des philosophes chrétiens », il a parfaitement raison. Et saint Augustin est déjà philosophe chrétien en ce sens. Ce qui ne l'empêche point, au contraire, de l'être d'une manière plus intime et plus spéciale, comme nous l'expliquions plus haut en exploitant les admirables notations de M. Gilson. *En somme*, la philosophie de saint Augustin est chrétienne à deux titres : *a*) à titre secondaire et ancillaire, « ergo intellige ut credas »; *b*) à titre principal et spécial, « credo ut intelligam ». Il me semble qu'à conclure de la sorte, on ne néglige aucune catégorie de textes, et que l'on tient compte de leurs nuances et de leurs dominantes. De ces deux manières de philosopher chrétiennement, M. Gilson paraît ne retenir que la seconde. Il toucherait, s'il en était ainsi, aux bases mêmes de l'augustinisme philosophique. Par contre, les PP. Mandonnet et Chenu admettent, au reste avec des réserves, que l'augustinisme renferme les éléments d'une philosophie, qui est chrétienne au premier titre. Mais ils veulent à tout prix que le « credo ut intelligam » ressortisse à la théologie, nullement à la philosophie. Question de terminologie des plus intéressantes et à propos de laquelle on discutera encore. Il faut néanmoins reconnaître que dans son ouvrage sur saint Augustin M. Gilson lui aura fait réaliser un progrès considérable. Car il a su parfaitement distinguer, à propos des données de la foi chrétienne, entre la méthode du théologien et celle du philosophe religieux. « Toute l'étude de la notion de *philosophie chrétienne* serait à reprendre », déclare-t-il (p. 300, note 2). C'est vrai, et je souhaite, pour ma part, que son beau livre soit sur ce point puissamment excitateur.

Après avoir fort justement noté que, par leur conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel, augustiniens et thomistes sont vraiment des philosophes chrétiens, le P. Chenu ajoutait : « Thomas d'Aquin seul a su, en défi-

nissant cette nature et cette raison, garantir (dans leur être, dans leur connaître, dans leur agir, voire même provisoirement jusqu'en leur fin ultime) leur efficace propre et leur autonomie, tout en leur laissant leur obédience au surnaturel. Et par là, philosophe chrétien (de ce terme imprécis nous voudrions avoir décélé l'équivoque), seul il est philosophe[1] ». Voilà bien une affirmation grave et péremptoire ! Le P. Gardeil, dans un article au titre plutôt désinvolte[2], s'abandonnait à une offensive effrénée contre tous ceux qui, tenant de Platon et de saint Augustin, « rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones ». Le P. Chenu reprend l'idée et la relance. *Seul* saint Thomas, grâce à son aristotélisme, n'aurait pas failli à garantir doctrinalement la consistance propre des réalités naturelles, *seul* il aurait vraiment édifié un système total sauvegardant personnes ou choses dans leur être, leur connaître et leur agir, *seul,* en somme, il n'aurait pas en tant que philosophe anéanti les êtres en face de l'Être, les connaissants en face du Connaissant, les causes en face de la Cause. Peut-être suffit-il, pour la mieux qualifier, de reproduire sans en atténuer l'outrance pareille affirmation! Quoi qu'il en soit, M. Gilson, imitant l'auteur infiniment consciencieux et loyal des nobles *Retractationes* ne craint pas de *réviser* lui-même la conclusion du très érudit et fort suggestif article par lequel il ouvrait les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*[3]. Le passage mérite d'être cité ici en entier. « Métaphysique de sa propre conversion, la doctrine d'Augustin reste par excellence la métaphysique de la conversion. On comprend dès lors pourquoi le psychologue de la vie intérieure ne pouvait que renforcer chez lui les tendances profondes du philosophe de l'histoire. Ce dont il avait une expérience vécue, c'était l'insuffisance radicale de la nature, et c'est de là que naît chez lui, la constante préoccupation de restreindre à leurs limites de fait l'amplitude des essences et l'efficace de leurs opérations. Il y a donc une

1. *Bulletin Thomiste* de janvier 1928, p. 244.
2. *Revue de philosophie* de mars-avril 1927, « *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien* », voir notamment p. 171-173.
3. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* p. 126. On trouvera une étude critique de cet important travail dans *Archives de Philosophie*, p. 194-203.

équivoque latente entre les historiens qui disputent si l'on doit ou non classer saint Augustin parmi les philosophes qui *rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones;* en principe, il ne leur en soustrait aucune mais, en fait, il restreint considérablement la sphère des actions qu'il reconnaît leur être propres. Attentif surtout à ce qui manque en fait à la nature pour accomplir le désir du divin que Dieu même a mis en elle, Augustin ne la confond aucunement avec le surnaturel, mais il remarque surtout les insuffisances, congénitales ou acquises, dont la claire conscience peut seule nous rendre le sentiment de notre impuissance et raviver en nous le besoin salutaire de Dieu. De là vient qu'entre *deux solutions également possibles d'un même problème, une doctrine augustinienne inclinera spontanément vers celle qui accorde moins à la nature et plus à Dieu* » (p. 299-300). On ne saurait mieux respecter et traduire les dominantes des textes de saint Augustin.

Que conclure de ces réflexions critiques ? Que saint Augustin, épris d'unité intégrale, embarque dans sa philosophie chrétienne tout ce qu'implique l'itinéraire de l'âme à Dieu. Mais il est l'homme des richesses complexes, des nuances et degrés. Dans sa perspective est principalement et au sens fort de l'expression *philosophie chrétienne* la confrontation des mystères révélés avec les lumières, les sentiments et appétits ordonnés de l'homme naturel, le « *credo ut intelligam* »; est aussi philosophie chrétienne, quoique à titre secondaire et moins spécial, non pas un système païen quelconque de métaphysique, mais l'établissement rationnel de cet ensemble de vérités, révélées ou non de fait, qui, en droit, ressortissent à la nature et servent de base nécessaire à la foi chrétienne, partant à la méditation philosophique de son contenu; bref, l' « *intellige ut credas* ».

Origine de nos connaissances intellectuelles.

Poursuivant son développement, M. Gilson déclare : « Le premier conseil que donne Augustin à qui veut prouver l'existence de Dieu, c'est d'y croire; le deuxième moment de la preuve ainsi entendue consistera dans la démonstration de ce

fait que l'homme n'est pas condamné au scepticisme » (p. 44).

Cette phrase suscite en moi la réflexion que voici. Saint Augustin a commencé par trouver Dieu dans sa foi d'adolescent et parmi les chrétiens il en va d'ordinaire de la sorte. L'on croit en Dieu sous l'action de la grâce et sur l'autorité, d'abord suffisante, des parents et des premiers éducateurs. Mais lorsqu'il entre en pleine possession de sa maturité intellectuelle, le croyant, touché ou non par le doute effectif, doit en venir à se justifier sa foi. On sait au prix de quels efforts l'adepte du manichéisme, puis du probabilisme néoacadémicien, put enfin réussir cette justification rationnelle. Or, s'il la réussit, c'est que, de droit, la démonstration de Dieu ne dépend point de la foi en Lui. C'est qu'en droit la réfutation du scepticisme et la constitution d'une théodicée forment bien la base d'où ne peut que partir l'itinéraire. Ainsi le point de départ d'Augustin, dans l'ordre de la réflexion critique, fut la certitude rationnelle conquise au terme d'une lutte poignante.

Comme l'explique M. Gilson, cette certitude il la fonde sur le roc bien réel du *Cogito*. *Cogito* personnel et plus compréhensif que celui de Descartes (p. 49), qui subsistera jusqu'au bout, dans l'esprit du Docteur africain, comme source de certitude et principe profond de la preuve de Dieu (p. 50 sq.). C'est à Platon et à Plotin qu'il jugeait devoir sa libération du sensualisme, partant, du scepticisme. C'est grâce à eux qu'il a trouvé le lieu de la vérité (52).

L'itinéraire se poursuit tout plein d'agréments. Substance pensante, et qui se connaît comme telle, se distinguant par là de tout le reste, l'âme est dans l'homme la partie principale. Elle anime le corps par une sorte de tension vitale d'essence spirituelle. Elle est proprement créée par Dieu. Quand? Certainement pas pour vivre d'abord une vie séparée, hors d'un corps qui serait, par suite d'une faute originelle, devenu sa prison. Créée en Adam ou moyennant des interventions successives? Augustin n'ose le décider. En tout cas, elle est immortelle se trouvant naturellement unie à la Vérité créatrice (p. 53-70). Par l'âme le corps est animé : premier degré de la vie.

Un degré supérieur est la vie des sens. La théorie augustinienne de la sensation est fort originale (p. 71). L'acte sensitif

enveloppe une collaboration du sujet et de l'objet. Comment cela ? Elle n'est pas une passion de l'âme, mais une attention active de cette âme aux modifications organiques, attention spontanée que diversifie, non point une action du corps sur elle, mais le fait même de la variété des modifications. La sensation est donc un acte produit en elle et spontanément par l'âme attentive aux diversités des modifications organiques. L'élément de passivité qu'implique ainsi la sensation n'émane point d'une efficience corporelle : « Cum autem ab eisdem suis operationibus patitur, a seipsa patitur, non a corpore, sed plane cum se accomodat corpori ; et ideo apud seipsam minus est, quia semper corpus minus est quam ipsa est » (*De musica*, VI, c. 5, n. 12). D'ailleurs cette attention productrice d'images psychiques des organes diversement modifiés (p. 83) est spirituelle : « haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est » (p. 86). Nous nous élevons donc dès la sensation, « a corporeis ad incorporea » (p. 74, note 2).

Je ne sais aucune étude de la sensation augustinienne aussi fouillée que celle de M. Gilson. Si l'on veut voir en quoi la sensation thomiste lui ressemble et en quoi elle en diffère, qu'on se reporte à l'article *Thomas d'Aquin* publié dans le *Diction. pratique des connaissances religieuses* (col. 670).

« Les corps ne sont pas causes des sensations, mais c'est l'âme qui les tire d'elle-même ; l'âme est-elle de la même façon, cause de ses idées ? » (p. 87). Ainsi se trouve introduit le cinquième degré de la recherche : la connaissance rationnelle. Conformément aux résultats de la précédente discussion, nous dirions : le quatrième degré. Car les degrés antérieurs : évidence rationnelle, vie et âme, sensation ne postulent point, en droit, la foi chrétienne. Tout au contraire, ils servent à la fonder. L'on se rend du reste parfaitement compte, à suivre l'attachante analyse de M. Gilson, que la doctrine se déroule ici de façon toute rationnelle.

En dépit des apparences, notamment du langage, il faut avouer que l'âme, au lieu de recevoir du dehors ses pensées, les prend en elle-même. En se ressouvenant de les avoir vécues lors d'une préexistence ? Augustin a pu l'admettre au début (p. 94 sq.) mais il l'a certainement rejeté par la suite, éliminant du même coup l'innéité (p. 96, note 2). D'autre part, l'âme ne fait

pas la vérité (p. 97). Sous le choc des signes, elle la trouve au dedans de soi, et dominatrice, ce qui implique la Vérité subsistante, ou Dieu le maître intérieur[1]. Et voilà postulée par nos pensées l'existence divine.

Comment Dieu nous illumine-t-il? Problème infiniment délicat et qui n'est pas encore entièrement tiré au clair. Un point est sûr, c'est qu'aux yeux de saint Augustin l'illumination divine ne nous dispense pas d'exercer notre activité personnelle en pensant (p. 109). Nous l'exerçons en dépendance des Idées divines mais sans les voir. Comment cela? En abstrayant des images les notions intellectuelles ? M. Gilson répond ici par la négative tout en reconnaissant un rôle réel joué par les sens dans l'intellection et la coïncidence des métaphysiques augustinienne et thomiste (p. 113-115). C'est que « les deux psychologies » ne coïncident pas (p. 115, note 1). Pour Augustin, la matérialité ne s'oppose point à l'actuelle intelligibilité des êtres matériels, et par ailleurs l'âme humaine ne peut aucunement recevoir des influences d'agents inférieurs. Il est dès lors tout normal que l'intelligence puisse lire à même les images les propriétés intelligibles des choses que ces images représentent (p. 17). Il n'y a pas, dans l'œuvre du saint Docteur, de concept au sens thomiste du terme; il y a en définitive des jugements portés par l'esprit sur ce que *doit* être l'objet correspondant à nos images, souvenirs et conceptions singulières. Or, pour « juger de ce que les choses doivent être, il faut bien que notre pensée rationnelle soit soumise à l'action de leurs idées et c'est, là encore, ce que l'on nomme illumination » (p. 121). Mais l'idée illuminatrice « n'est pas une connaissance qui passe toute faite de Dieu dans l'esprit de l'homme, c'est une loi qui le lie — *lex incommutabilis* — et qui, en l'étreignant sous sa propre nécessité, la lui confère » (p. 124). La conclusion de M. Gilson s'exprime nettement dans le texte que voici : « Il nous semble donc rester vrai de dire — salvo meliori judicio — que le point d'application précis de l'illumination, telle que saint Augustin la conçoit, est moins la

1. Par les seules lumières naturelles Augustin établit que le Maître intérieur est Dieu, par révélation surnaturelle il sait que ce Dieu est le Verbe incarné, le Christ. Il nous paraît important pour l'exacte appréciation des textes utilisés ici par M. Gilson de souligner encore cette différence entre vérités appartenant de droit à l'ordre naturel et mystères.

faculté de concevoir que la faculté de juger, parce qu'à ses yeux l'intelligibilité du concept réside moins dans la généralité de son extension que dans le caractère normatif que sa nécessité même lui confère » (p. 124). C'est juste, mais il ne faut pas oublier que la généralité d'extension du concept dérive pour saint Augustin et en vérité de sa compréhension en laquelle consiste son caractère normatif.

Le paragraphe du livre de M. Gilson relatif à la lumière de l'âme est un modèle de discussion pénétrante et courtoise. L'auteur connaît les opinions diverses, il démêle les causes de cette diversité, sachant prendre chez autrui pour en enrichir sa propre pensée ce qu'il y croit rencontrer de juste. Son interprétation, à tout prendre, nous paraît la meilleure de celles qui ont été présentées jusqu'ici. Elle tient compte des différences foncières qui distinguent de celles d'Aristote, la cosmologie et la psychologie augustiniennes. Théoricien conséquent de la doctrine affirmant la création *ex nihilo* et par libre choix de tout[1] ce qui se trouve de réel dans les êtres, saint Augustin suppose que leurs plus infimes éléments — y compris la matière corporelle informe — participent déterminément aux propriétés essentielles de l'être (p. 257), qu'ils ont leur intelligibilité partielle, qu'ils ne s'opposent point, mais au contraire contribuent à l'intelligibilité actuelle du composé. Posant, à travers les images, devant l'intelligence, ces propriétés des êtres, intelligibles en leur réalité singulière et universelle, se laissent traduire en jugements singuliers et universels. En tant qu'ils enveloppent un contenu nécessaire et immuable, notions ou normes de notre esprit, ces jugements révèlent une influence illuminatrice de la Pensée divine. Tout ceci est parfaitement cohérent. M. Gilson, embrassant d'une seule vue l'ensemble de sa doctrine, a résolument attribué une autre assertion au philosophe d'Hippone. C'est que la causalité descend ou s'exerce entre agents de

1. Très opportunément, M. Gilson redresse au passage une affirmation du P. Gardeil, en y discernant le bon grain de l'ivraie. « Nous sommes entièrement d'accord avec le P. Gardeil pour admettre que, comme tous les textes le montrent, saint Augustin distingue *creare* et *formare* : mais au lieu de dire que *formatio* n'est pas *creatio* dans l'Augustinisme, nous pensons que *formatio* est *creatio* plus *illuminatio*. D'un mot, la formation consiste à parachever la création de la matière par la création de la forme » (p. 260, note 1).

même degré ontologique, mais elle ne monte pas (p. 74-75). Aussi n'y a-t-il pas d'action du corps sur l'âme sensitive, ni de celle-ci sur l'âme pensante. Il ne saurait dès lors être question de trouver dans la philosophie augustinienne la théorie de l'abstraction intellectuelle. — Il est bien vrai, en effet, qu'une philosophie qui repousse comme impossible toute causalité d'un agent ontologiquement inférieur sur un être ou une réalité d'ordre ontologiquement supérieur repousse par là même toute théorie de l'abstraction intellectuelle. Celle-ci, sans aucun doute, peut revêtir des modalités diverses. Cela s'entend à priori et l'histoire des systèmes philosophiques le confirme. Mais c'est l'exclure en son essence que de rejeter toute espèce d'influence de la sensibilité sur l'intelligence.

Serait-il vrai qu'Augustin rejette *toute* influence d'un agent inférieur sur une réalité supérieure, en l'espèce, *toute* influence de la sensibilité sur l'intelligence? Certes, on ne saurait trouver chez lui une conception aristotélicienne de l'image sensitive, ni du concept. J'ai eu l'occasion déjà de déclarer mon sentiment sur ce point[1]. Mais on peut concevoir et l'on a conçu d'autre façon qu'Aristote la doctrine de l'abstraction intellectuelle. Cela dûment rappelé, la question essentielle reste : saint Augustin rejette-t-il toute influence réelle de la sensibilité sur l'intelligence? Toute influence *réelle*, c'est-à-dire non seulement toute causalité efficiente, mais aussi toute causalité exemplaire et finale? Toute influence *réelle*, c'est-à-dire toute causalité même essentiellement dépendante de la Cause première et simplement excitatrice? Après avoir lu avec la plus grande attention le livre de M. Gilson, j'ai comme avant, ou mieux qu'avant, l'évidence que la conception *aristotélico*-thomiste de l'abstraction, non seulement ne s'exprime pas dans les textes du philosophe chrétien, mais que sa cosmologie l'exclut. Car, reconnaissant à la matérialité des êtres un minimum d'intelligibilité intrinsèque, il ne pouvait songer à nous doter d'un intellect dont le rôle serait d'actualiser, *en les immatérialisant*, les propriétés intelligibles de l'image. Mais si la connaissance sensitive, telle que l'entend saint Augustin, n'a aucun besoin, pour livrer à l'intelligence les propriétés intelligibles des objets matériels, d'être

1. *Archives de Philosophie*, III, 5 (1928), p. 201-203.

dégagée par elle de sa gangue de matérialité, il reste qu'elle-même ne saisit pas l'être des objets, leurs éléments essentiels, ce qu'ils renferment de nécessaire et d'immuable, bref, ce qu'ils sont de par leur essence. Cette saisie, qui s'opère par jugements, est le fait de l'intelligence. C'est l'intuition intellectuelle; intuition active, progressive, qui permet à l'esprit de pénétrer de mieux en mieux le réel, de porter à son endroit des jugements immuables et infaillibles. Or le problème pour Augustin est précisément le suivant : Comment expliquer cette immutabilité et nécessaire infaillibilité de nos jugements? Par une action illuminatrice de la Pensée immuable et nécessairement infaillible de Dieu ? Sans aucun doute. Mais cette coopération illuminatrice de Dieu, que toute doctrine théiste implique, et que saint Thomas devait expressément admettre plus tard, le philosophe d'Hippone s'en contente-t-il pour résoudre le problème en cause? Donnons à la question toute son ampleur : a-t-il le droit, vu ses principes, de s'en contenter? s'en contente-t-il en fait?

a) Les *principes* de saint Augustin sont d'un théiste conséquent et chrétien. Dieu, nul ne l'enseigne mieux, a par libre choix et par amour, bien voulu créer tous les êtres et le tout de tous les êtres. Il n'a pu le faire et ne l'a fait que conformément à ses idées, ou pour mieux dire à son intuition infinie, modèle parfait des êtres ainsi que de leur intégral devenir. Il n'a pu le faire et ne l'a fait qu'en vue d'un bien non point à acquérir mais à communiquer. Car il est la Vérité et le Bien. Ce qui veut dire, qu'à des degrés divers, les êtres sont par Lui, semblables à lui en quelque sorte par ce qu'il leur communique de sa vérité et de sa bonté : « aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit » (p. 268). Les uns ne sont que des *vestiges* de Dieu, les autres sont des *images;* tous sont constitués par quelque chose de sa vérité et de sa bonté, et dans la mesure même où resplendit cette participation, tous sont beaux. Mais si les choses et les personnes de l'univers augustinien sont ainsi vraies, bonnes et belles, comment n'exerceraient-elles pas sur notre esprit, *mens*, une véritable influence, une causalité exemplaire et finale? Causalités participées et dépendantes de la Vérité et du Bien, c'est-à-dire de Dieu, mais causalités tout de même. Par l'intermédiaire des images sensitives, les propriétés des êtres réellement intelligibles ne

peuvent que *poser* devant l'intelligence et l'*attirer*. Réagissant à ces influences spécifiantes, l'intelligence, sous l'action illuminatrice de Dieu, les traduit à sa manière et juge. Jugements d'existence concrète et jugements d'essence, jugements dont le contenu intellectuel procède tout ensemble et des objets réels traduits dans notre expérience et de l'illumination divine. Toute la doctrine de saint Augustin sur la création et l'universelle analogie des êtres paraît bien impliquer cette théorie de l'origine de nos connaissances intellectuelles. Or cette théorie, tout en affirmant le rôle supérieur de l'illumination, prend le meilleur de ce que renferme une explication *non aristotélicienne* de l'abstraction. C'est elle qui nous paraît le mieux suggérée par les principes d'Augustin.

b) *Est-elle aussi suggérée par ses textes?*

Prenons acte de prime abord d'une déclaration formelle de M. Gilson. Dans le système augustinien comme dans celui d'Aristote, « l'homme est incapable de se former aucune idée des choses matérielles sans le secours des sensations » (p. 114). Loin donc de rejeter tout rôle des données sensitives dans l'intellection du sensible, Augustin en exige un (p. 115, notes 1 et 2). Mais lequel au juste? Celui qu'enveloppe l'abstraction aristotélicienne? Non, car « l'intellect, pas plus que l'objet, n'est le même dans les deux doctrines » (p. 118, note). C'est vrai, au moins en un sens[1], car, ni l'image augustinienne n'a besoin pour se trouver intelligible en acte d'être immatérialisée, ni l'intelligence pour la traduire et par elle juger de l'objet n'a besoin de la dégager de sa gangue de matérialité. Ceci je l'affirmais déjà dans la page des *Archives de Philosophie* citée par M. Gilson. Constituée semblable à Dieu, l'intelligence juge naturellement des êtres qui eux aussi ressemblent à Dieu. Et la matérialité elle-même participe dans une mesure intime à cette ressemblance. Rendre l'image

1. En un sens seulement, car, point capital, chez saint Augustin aussi l'expérience sensitive tout entière est absolument inférieure à la pensée et ne nous fait rien connaître par elle-même des éléments essentiels aux objets matériels. Elle constitue un intermédiaire entre ces objets et l'intelligence. N'est-ce pas, d'après cet intermédiaire, et donc sous son influence déterminante, que l'intelligence s'exprime avec plus ou moins de profondeur les propriétés intelligibles des objets sensibles? Aux textes de répondre si possible. En tout cas, loin d'exclure une réponse affirmative, la métaphysique augustinienne l'appelle.

intelligible en acte en l'immatérialisant, telle est, semble-t-il, la fonction *négative* de cet intellect agent que le thomisme a trouvé chez Aristote. Tout dans la philosophie augustinienne s'oppose à pareille fonction. Mais, du moins pour qui veut faire de la psychologie rationnelle vraiment critique, la question de l'abstraction intellectuelle se pose pour elle-même et en complète indépendance de l'hypothèse aristotélicienne. Elle se pose ainsi : Oui ou non, l'intelligence humaine a-t-elle besoin, pour penser les réalités qui lui sont proportionnées, de s'ouvrir à une *influence* d'origine expérimentale? Si non, il n'y pas d'abstraction; si oui, il y a abstraction. D'après l'amplitude ou les modalités de l'influence exercée par les données de l'expérience variera l'abstraction. Mais elle sera. Ces précisions fournies, revenons à saint Augustin.

A ses textes. Il ne peut évidemment s'agir, dans cette discussion de certaines conclusions essentielles du livre de M. Gilson, que d'en présenter quelques-uns. Prenons-les parmi les plus connus, réservant pour une publication ultérieure l'étude aussi méthodique et complète que possible de tous ceux qui nous paraissent se rapporter au problème précis formulé plus haut.

1° *Comment l'homme connaît son propre esprit?*

Aux yeux de saint Augustin, la réalité qui est le mieux proportionnée à la connaissance de l'homme c'est son être mental, *mens*. Il se connaît puisqu'il s'aime. *Par conscience* d'abord, au fur et à mesure de ses actes d'intelligence et de volonté. Il se connaît en eux et par eux pour autant qu'il s'y détermine. Et n'est-ce pas d'après le contenu réel de cette expérience interne que notre intelligence forme les éléments constitutifs de sa notion d'esprit humain? Sans doute. Car s'il n'expliquait pas ainsi l'origine de cette notion, Augustin ne pourrait pas affirmer que nous connaissons d'après le nôtre l'esprit des autres hommes. En effet, ce n'est point par conscience mais seulement par *notions à contenu spécifique et général* qu'il nous est possible de le concevoir. Voici le texte classique, pris du *De Trinitate* (IX, cap. 3), où s'appuie le raccourci doctrinal qui précède.

« Mens enim humana amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit : nam quomodo amat quod nescit? Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem, quales alias experta est, et ideo amare seipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit... Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non se amat ». Ce texte contient en abrégé une partie notable de la théorie d'Augustin relative à l'origine de nos connaissances. De même qu'il connaît les choses corporelles sur présentation de la sensibilité « per sensus corporis[1] », notre esprit connaît les réalités spirituelles d'après la connaissance qu'il a de soi; non pas de soi comme individualité, mais de soi en tant qu'esprit humain et en tant qu'esprit. Or la connaissance qu'il a de soi en tant qu'esprit humain et en tant qu'esprit tout court, comment et d'après quoi a-t-il pu la former sinon d'après le contenu humain et mental enveloppé dans son expérience individuelle c'est-à-dire dans ses pensées et ses volitions individuelles?

Au chapitre sixième du même livre neuvième, le saint Docteur prend soin de distinguer nettement les deux manières foncièrement différentes qu'a l'esprit humain de se connaître. Il se connaît d'abord d'expérience et en son individualité concrète au fur et à mesure du déroulement de ses actes. Cette saisie de soi par voie de conscience est incommunicable comme telle. Les autres ne voient pas ce qui se passe en notre intérieur, ils

1. Aux yeux du Docteur d'Hippone, nos sens sont vis-à-vis de l'esprit des messagers actifs et inconscients de leur rôle. *Actifs*, car ils lui annoncent sans autre trêve que celle du sommeil les événements, nouvelles et nouveautés, du monde sensible; ils le renseignent en lui traduisant, chacun à sa manière, les propriétés superficielles et concrètes des corps. *Inconscients de leur rôle* : « non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam » (*De vera religione*, c. 33, n. 62). « Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, Carthagine, animo revolvo, res quaedam mihi nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit (*De Trinitate*, IX, c. 6, n. 11). Au sens de sentir, sans rien comprendre à ce qu'il sent, mais en présentant par sa sensation même à l'œil métaphysique de l'esprit les objets matériels à comprendre et eux-mêmes. « Sed, poursuit Augustin, aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus placet; unde etiam, si displiceret, corrigerem ». Très net en sa concision le texte de la *Lettre* 13e à Nébridius : « Corpus sensibile, esse autem corpus intelligibile judicatur; non enim posset aliter percipi ». Migne, t. 33, col. 78.

peuvent tout au plus nous en croire sur parole. En tant qu'elle n'exprime que du singulier mouvant, cette saisie de soi s'opère sans que doive intervenir une *illumination spéciale* de Dieu. Mais l'esprit humain ne s'atteint pas seulement en sa réalité individuelle et mouvante, il est capable de pénétrer par delà cette figure changeante jusqu'aux caractères essentiels, jusqu'à ce qui le constitue esprit humain et esprit tout court. Connaissance à contenu spécifique et générique, commune à tous, d'essence immuable. C'est que sa généralité est toute autre chose qu'une sorte de totalisation incomplète et empirique, puisqu'elle dérive d'une intellection preneuse des éléments inviolables de vérité essentiels à l'esprit humain, intellection qui nous permet de le définir non point en son individualité mais conformément à son Modèle divin. Cette connaissance métaphysique ne s'opère, on le voit, que sous l'influence prochaine de la réalité mentale et l'influence souveraine des Idées divines. L'illumination postulée par cette connaissance, dont le propre est de nous livrer en quelque sorte et dans une mesure bien restreinte les propriétés essentielles à l'esprit humain, mérite par là le qualificatif de *spéciale*. Elle ne l'explique qu'en connexion avec les déterminations de la réalité. Il y a donc tout ensemble abstraction foncière et illumination divine.

Nous venons simplement de traduire, sans d'ailleurs nous astreindre à l'ordre matériel des termes, le texte si plein que voici : « Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat : aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, credo : cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri : quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili veritate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam : sed intuemur inviolabilem verita-

tem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat » (IX, 6).

Dans les chapitres 3[e] et 6[e] du livre IX *de Trinitate*, le philosophe chrétien s'explique donc sur le mode de formation des connaissances intellectuelles qui ont pour objet notre propre esprit : connaissance *par conscience* de ses activités et de son existence individuelles ; connaissance *par notions* de ce qui est essentiel à l'esprit humain et à l'esprit en soi. Cette dernière ne peut s'expliquer sans une double influence, celle du donné expérimental de niveau spirituel et humain qui fournit le contenu et celle souveraine de l'illumination divine qui en fait pleinement comprendre le caractère de nécessité infaillible. Donc : abstraction foncière et illumination.

2° *Comment l'homme connaît intellectuellement les objets matériels.*

Quelques-uns des textes allégués indiquent sous quelle influence au moins secondaire se forme le contenu intellectuel de nos connaissances des objets matériels. Par exemple ceux-ci : « Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit » ; « res quaedam mihi nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit » ; « non enim renuntiare possunt[1] animo nisi affectionem suam ». Les textes qui établissent ainsi le rôle de la sensibilité vis-à-vis de l'intelligence s'appliquant à comprendre les réalités sensibles, rôle d'intermédiaire nécessaire et influent, abondent dans le *De Trinitate* et ailleurs. Les transcrire serait trop aisé et superflu. Allons plutôt à ceux qui nous permettront de faire progresser un peu la question. M. Gilson a fortement affirmé que pour Augustin l'influence causale descend mais ne monte jamais. Elle descend, il est vrai, et s'exerce aussi entre individus du même degré essentiel d'être. Elle ne monte jamais, ajoute-t-il. Est-ce si sûr? Nous ne le pensons pas, car, sur le point précis qui nous occupe, le saint Docteur s'est expressément

1. Sensus.

prononcé pour une causalité ascendante. Voulant expliquer la manière dont l'homme extérieur ressemble à la Trinité, il est amené à décrire l'ordre progressif des influences qui cheminent des objets matériels à la pensée. Trois centres jalonnent cette montée : « Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis » (XI, cap. 8, n. 14). Laissons ici de côté le rôle unissant ou séparateur de la volonté (*ibid.* n. 15) pour considérer de ces centres l'économie, la nature et le rôle. Quatre types spécifiques : celui du corps, celui du sens, celui de la mémoire et celui de la pensée. Du type corporel naît le sensitif, du sensitif celui qui s'opère en la mémoire, et de ce dernier celui qui constitue l'intellection. Trois foyers d'influences formelles irradient donc de *bas en haut*, déterminant la perception sensitive et l'intuition intellectuelle. Voici le texte : « In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera : secunda, de prima; tertia, de secunda; quarta, de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis; et ab hac ea quae fit in memoria; et ab hac ea quae fit in acie cogitantis... Visiones...duae sunt; una sentientis; altera cogitantis : ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum » (*De Trin.* XI, cap. IX, n. 16). A moins de vouloir démontrer *ex professo* que la causalité peut suivre un ordre ascendant, saint Augustin pouvait-il se prononcer plus nettement pour cette doctrine?

Et c'est bien dans l'ordre de la connaissance que cette influence est décrite et admise. Car elle détermine en définitive l'intellection de tels et tels objets matériels. Détermination nécessaire d'ailleurs, du moins dans l'économie naturelle de la Providence, car « nulla corporalia, nisi aut ea quae meminimus, aut ex eis quae meminimus, cogitamus » (*ib.*, XI, cap. X).

Mais cette *acies cogitationis* nous révèle-t-elle autre chose que la réalité mouvante des objets matériels? Ce qui est sûr,

c'est qu'elle n'est pas à la portée de l'animal ni de la seule sensibilité, qu'elle nous permet de porter naturellement sur les corps des jugements d'existence réelle, que la faculté caractéristique de l'homme, la raison, y entre en jeu : « haec atque hujusmodi quamvis in sensibilibus, atque in eis quae inde animus per sensum corporis traxit agantur atque versentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque communia » (*ib.* XII, cap. II). En s'exerçant ainsi sur les propriétés singulières des êtres sensibles, en les discernant, en les comparant, en les groupant de mille manières, l'*acies cogitantis* constitue au moins le contenu concret, l'enveloppe individuelle de la *science*. Absolument supérieur au donné sensitif, cet élément concret de la *cogitatio* est tout de même élaboré, en un certain sens, d'après lui. C'est ce qu'on a constaté plus haut. Or, en même temps qu'il s'exprime en intuitions à contenu changeant quelque chose des objets corporels, notre esprit se surpassant lui-même pénètre par delà ce contenu mouvant jusqu'aux éléments immuables, aux essences intelligibles qu'il recouvre. Non pas qu'il lui soit donné de percevoir ces types intelligibles en leur subsistance, ce serait les percevoir en Dieu et donc percevoir Dieu, mais en ce sens seulement que, sous leur influence illuminatrice, nous pouvons émettre des jugements intellectuels à objet formel immuable et absolu.

Sous leur influence illuminatrice. Fait pour comprendre, l'esprit est naturellement ouvert à l'excitation illuminatrice des natures intelligibles. Dès que les intermédiaires requis ont joué et jouent leur rôle nécessaire, ce qui se trouve de vérité participée dans les choses ne peut, posant devant lui, qu'agir sur lui. Action illuminatrice, action participée, action qui ne se peut déclencher et maintenir qu'en dépendance essentielle de la Vérité subsistante. Ainsi doit s'entendre la doctrine augustinienne de l'illumination. Car pour le saint Docteur les êtres sont véritablement intelligibles, encore que ce ne soit que dans la mesure où ils participent à la Vérité divine. C'est bien Elle, en fin de compte, qui illumine nos intelligences en train d'émettre tels et tels jugements à contenu immuable et objectivement évident; mais, du moins dans les cas de Providence naturelle et ordinaire, elle se sert pour le faire des

intermédiaires créés pour nous en vue de cette très noble fonction. C'est que la finalité des êtres matériels n'est pas absolue, c'est une finalité de moyen; ils sont ce qu'ils sont, avec leurs richesses infiniment variées, pour servir sans doute à notre vie pratique mais principalement pour contribuer à notre perfectionnement mental, moral et religieux, pour nous aider à réaliser ce que comporte de splendide et de bienfaisant la contemplation de Dieu dans ses œuvres. « Si l'univers n'est qu'une image, écrit M. Gilson, cette image doit pouvoir nous permettre de deviner en quelque mesure la nature de son auteur. C'est pourquoi, remontant de l'œuvre à l'ouvrier, nous devons essayer de retrouver dans la nature les traces ou vestiges qu'il y a laissés pour nous ramener à lui et nous faire participer à sa béatitude » (p. 275). C'est bien cela. Mais cela même ne serait guère accessible à la pensée, si les êtres matériels, participant à la Vérité divine, ne participaient aussi réellement, selon leur degré et leur type d'intelligibilité, à l'*illumination totale* qui nous vaut de porter sur les êtres, des jugements à contenu nécessaire et immuable, des jugements d'essence sans lesquels du reste les jugements de réalité individuelle seraient parfaitement impossibles, des jugements qui attribuent à ces êtres, au degré voulu, les propriétés communes d'unité, de vérité, de bonté et de beauté. Or, cette réelle participation des natures intelligibles de l'univers à l'*illumination tolale,* enveloppe ce que renferme de plus profond toute doctrine de l'abstraction intellectuelle qui réussit à se rendre indépendante de la caducité de telle et telle particularité systématique. Ces particularités lui forment des parures plus ou moins brillantes, plus ou moins éphémères aussi, selon les caprices de la mode. Mais sous ces parures diverses la doctrine reste. La doctrine ici se révèle par une réponse vraiment affirmative à l'importante question : L'intelligence humaine a-t-elle besoin, pour penser les réalités qui lui sont proportionnées de s'ouvrir à une influence d'origine expérimentale?

Cette réponse affirmative est, on vient de le voir, suggérée par les principes métaphysiques de saint Augustin et aussi par ses textes.

Providence divine et Liberté humaine.

Après avoir montré que l'illumination, aux yeux du philosophe chrétien, n'a pas seulement pour but d'éclairer mais encore de vivifier (p. 125-137), M. Gilson aborde sa deuxième Partie relative à « la recherche de Dieu par la volonté » (p. 139-238). Il étudie tour à tour : la *sagesse* par laquelle « la pensée s'ordonne vers sa fin » (p. 155), les *éléments de l'acte moral,* qui résultent de cette orientation et s'épanouissent dans la charité. Puis il aborde le très délicat problème de la *liberté chrétienne :* mal et libre arbitre, péché et grâce, grâce et liberté. Enfin la *vie chrétienne :* l'homme chrétien et la société chrétienne. Sur le problème de tous le plus profond, le plus prenant et le plus âprement controversé entre les docteurs catholiques, à savoir l'accord entre la Providence divine et le libre arbitre des hommes, M. Gilson, encore qu'il passe un peu vite, réussit en sériant les textes, en les groupant sans aucun parti pris, à rencontrer la vérité.

La *question de droit* ne comporte pas de controverse. L'accord entre l'éternelle prescience[1] de Dieu et la libre évolution des libertés humaines est certain à priori. Certain de par la foi chrétienne, certain aussi de par les lumières essentielles de la raison. « Ce qui serait contradictoire... ce serait que la prescience divine de nos actes volontaires les rendît nécessaires, puisque des actes volontaires sont essentiellement des actes libres » (p. 195, note 1). Soulignons-le ici, dans la langue augustinienne tout acte volontaire est libre par définition, mais tout acte de la volonté n'est pas volontaire. Ainsi ce vouloir essentiel du bonheur qui est en tous les hommes et qui ne résulte point d'un libre choix n'est pas volontaire, n'étant pas libre. Il

1. En réalité, c'est par anthopomorphisme que nous disons prescience. La connaissance parfaite que Dieu a de Soi et de tout le reste est éternelle et immuable. Il sait tout de par son Essence et en son Essence *seule.* « Placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam ». D'ailleurs, la science divine est incomparable et embrasse de façon ineffable tout ce que les termes prescience et science signifient : « Et tamen et scit Deus et praescit Deus ineffabili modo ». Mais il y a moins à purifier dans *scit* que dans *praescit* pour l'attribuer à Dieu. Car il exprime une perfection pure qui se trouve telle quelle, quoique d'une manière infiniment inégale, en nous et en Dieu : « Quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem, potuit esse rei utrique commune » (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* l. II, cap. 2; P. L., t. 40, col. 138-140).

importe de ne pas perdre de vue cette distinction du saint Docteur entre ce qui émane de la volonté comme nature et ce qui est produit par la volonté comme faculté. Dans le premier cas il y a déterminisme de l'ordre spirituel, dans le second libre arbitre.

C'est sur la *question de fait* que l'on discute entre docteurs catholiques. Comment comprendre l'accord qui règne entre la Providence divine et le libre arbitre humain ? Très brièvement M. Gilson résume la doctrine de saint Augustin. « Dieu sait d'avance à quels motifs et sous quelles influences tel libre arbitre particulier donnerait ou refuserait son contensement. Deux voies s'ouvrent donc à lui pour assurer l'exécution de ses desseins sans attenter à notre liberté. S'il crée des circonstances où il prévoit que notre libre choix se décidera de telle manière plutôt que de telle autre, Dieu obtient infailliblement de nous, sans modifier notre vouloir, les actes libres que sa justice et sa sagesse veulent en obtenir; mais même s'il soumet notre volonté à l'influence des grâces auxquelles il sait qu'elle consentira, Dieu ne fait pas par là qu'elle cesse d'être une volonté ni qu'elle cesse d'être libre. La délectation de la grâce est pour elle un motif auquel elle consent aussi librement qu'elle consentirait à la délectation du péché si la grâce faisait défaut » (p. 195). *Si la grâce faisait défaut*; en réalité, si la grâce prévue par Dieu comme victorieuse par suite de sa prévision du libre consentement humain vient à manquer, il reste celle prévue par Dieu comme non victorieuse par suite de sa prévision du libre refus de consentir. Et pourquoi celle-ci, prévue comme ne devant point triompher, ne triomphera-t-elle pas en effet ? Insuffisance intrinsèque de cette grâce? Défaite déterminée par la prévision divine? Ni ceci, ni cela. Pas ceci, car « l'exacte prévisibilité des actes humains par Dieu n'altère en rien leur liberté dans une telle doctrine » (p. 197); pas davantage cela, puisque le péché et la damnation sont imputables au pécheur et au damné. Sans doute, Dieu aurait pu, vu sa prescience souveraine, insérer toujours ses grâces dans les circonstances où il savait qu'elles seraient acceptées. Il aurait ainsi éliminé de son plan providentiel le fait du mal moral et de la damnation. Il ne l'a pas voulu. Pourquoi? Mystère. « Ainsi le dernier mot d'Augustin sur cet obscur problème est un aveu d'ignorance; l'homme s'incline

devant un mystère qu'il ne saurait scruter. On notera cependant en quels termes se trouve décrit le pouvoir mystérieux qui préside à notre destinée. Ce n'est pas une puissance aveugle ni une volonté arbitraire, c'est une justice et une vérité : neminem damnat nisi aequissima veritate; aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat; ces expressions, et d'autres semblables, prouvent que le secret qui nous échappe ne recouvre, selon saint Augustin, qu'une parfaite équité » (p. 197).

En somme, d'après l'exposé de M. Gilson, l'accord, certain à priori, entre la Providence divine et le libre arbitre des hommes, se trouve en définitive fondé sur la connaissance éternelle et souverainement indépendante qu'a Dieu des réponses qui seraient librement faites à n'importe laquelle de ses grâces dans n'importe quelles circonstances données. Telle est bien en effet la doctrine constante de saint Augustin. Et certes, si l'on peut ici exprimer un regret, c'est que l'éminent Professeur de Sorbonne n'ait pas fouillé aussi profondément ce problème que les précédents. Car il pouvait aisément trouver chez le théologien philosophe d'Hippone de quoi justifier richement la solution, exacte au reste, qu'il en a proposée. Non que le saint Docteur se soit préoccupé de scruter le mystérieux comment[1] de cette science qu'il attribue sans hésiter à Dieu et que l'on devait appeler plus tard science des futurs conditionnels libres ou *moyenne*. Mais pour ce qui est de l'existence même de cette connaissance intermédiaire entre celle des purs possibles et celle des existants, il l'a nettement affirmée sans se rétracter jamais.

Dès le début de son épiscopat, en 397, l'occasion lui est offerte par son ami Simplicianus, successeur d'Ambroise sur le siège de Milan, de reprendre pour l'approfondir davantage une

1. Sage réserve au total, car si certaines conclusions se dégagent des discussions modernes et contemporaines sur le problème en cause, elles peuvent se formuler ainsi : 1° l'existence de la science moyenne en Dieu est un postulat de la Providence créatrice; 2° si aucune contradiction ne se révèle en ce postulat, il n'en est pas moins vrai que la connaissance purement analogique que nous en avons, comme du reste de n'importe quel attribut divin, ne saurait nous permettre de l'illuminer du dedans par une dialectique proprement *à priori*. Voilà pourquoi toute tentative, non certes d'établir, de formuler et de défendre de mieux en mieux la doctrine de la science moyenne, mais de la *déduire* est nécessairement vouée à l'échec.

question très grave, à savoir l'accord de la prescience divine avec la liberté des hommes. Dans le *De libero arbitrio* (l. III, cap. 2, 3, 4)[1], il l'avait vigoureusement discutée et sagement résolue. Après avoir attribué à l'orgueil les aberrations et les excessives angoisses de plusieurs à ce sujet (cap. 2), il y établit dans un dialogue serré que prévoir même avec certitude un acte libre n'est pas l'empêcher d'être libre. Dieu le prévoit avec certitude, donc il sera ; il le prévoit comme libre, donc il sera libre. L'objet de sa prescience est donc parfaitement déterminé en ce Lieu des intelligibles qu'est son intelligence, mais il ne l'est point, au contraire, dans la volonté humaine. Dieu voit de par son essence et en son essence *seule* comment et dans quelles circonstances cette volonté se déterminera selon sa prévision infaillible (cap. 3)[2]. Mais, bonne ou mauvaise, cette détermination sera son œuvre à elle (cap. 4)[3]. Saint Augustin se garde bien d'enseigner, voire de suggérer que Dieu n'y contribuera pas en Dieu, mais ce qui est sûr et qui seul l'occupe en ces trois chapitres, c'est que sous le regard divin la volonté humaine, toutes influences extérieures et intérieures dûment reçues, se déterminera elle-même avec ce qu'il faut de libre arbitre pour être vraiment responsable de son acte bon ou mauvais[4]. Voilà qui est net et ferme.

1. Amorcé à Rome, dès 388, cet ouvrage ne fut achevé qu'un peu avant 395 à Hippone. Les trois chapitres allégués appartiennent au IIIe livre.

2. « Voluntas... quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cujus est praescius ipsa erit... Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius » (n° 8).

3. « Hinc ergo jam intellige qua justitia Deus peccata puniat, quia quae novit futura, non facit... » (n° 11).

4. Comme il le notera plus tard, à l'adresse de Pélage, saint Augustin n'avait pas ici à parler de la grâce. Mais il en suppose la nécessité. D'ailleurs il y fait une allusion au IIe livre. « Diximus quippe in secundo libro, non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est, Deo. » (*Retractationum*, l. I, cap. IX, n° 4). « Et quia omnia bona..., et magna, et media, et minima ex Deo sunt ; sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis » (*ib.*, n° 6). Ainsi s'exprime Augustin dans l'examen critique de ses œuvres, à savoir ses loyales *Retract.* qui datent de 426-427. Déjà une mise au point avait été faite en réponse à Pélage dans le *De natura et gratia* paru en 1415 (P. L., t. 44, col. 286, n° 81). Augustin devra encore, à peine deux ans avant sa mort, faire observer aux Pélagiens qu'il n'a pas tout dit dans le *De libero arbitrio* et qu'on serait mal venu à l'empêcher de se com-

Mais il n'y a là qu'un commencement doctrinal[1]. Bien des obscurités restent à élucider. Les questions de Simplicianus sur la grâce à propos d'un passage de saint Paul[2], et sur la prédestination au sujet d'un autre passage du même[3] auteur, suscitent dans l'esprit pénétrant d'Augustin de nouvelles réflexions. Souple, subtil et tenace, il tourne et retourne les versets de l'Apôtre relatifs à la prédestination de Jacob et d'Esaü. Vigoureusement il affirme avec lui le caractère prévenant de la grâce divine vis-à-vis des œuvres : « Vocantis est ergo gratia; percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; nec ideo bene currit rota ut rotunda sit, sed quia rotunda est : sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accepit » (*P. L.*, t. XL, col. 113). Mais les œuvres n'en restent pas moins libres et méritoires, car la grâce est si bien proportionnée qu'elle assure précisément le libre arbitre et le mérite : « Unde enim ipse Apostolus tanquam debitum reddi sibi praesumeret, nisi prius indebitam sibi gratiam percepisset, qua justificatus bonum agonem certaret ? » (*ib.*).

Grâce divine et liberté méritoire s'appellent bien loin de s'exclure[4].

Quant à la prédestination : beaucoup d'appelés, peu d'élus. C'est un fait (*ib.*, col. 118). Pourquoi? Parce que les uns, et c'est le petit nombre seulement, répondent comme il convient à l'appel, les autres non. Répondent comme il convient ceux qui de fait bénéficient de l'appel opportun, répondent mal les autres. Et où gît au fond la différence entre l'appel opportun et celui qui ne l'est pas? En ce que le premier enveloppe bonne volonté de l'appelé, l'autre mauvaise. Or Dieu sait d'avance,

pléter et de progresser : « nemo, ut opinor, esset tam injustus atque invidus, qui me proficere prohiberet » (P. L., t. 45, col. 1010, *in De dono perseverantiae,* cap. XII, n° 30).

1. Pour ce qui est, bien entendu, du seul problème qui nous occupe ici. Saint Augustin ne l'a pas abordé directement et en lui-même dans le *De libero arbitrio*.

2. *Épître aux Romains*, VII, 7-25.

3. *Ib.*, IX, 10-29.

4. Il est inutile de distinguer ici entre grâce naturelle et grâce surnaturelle, car l'accord foncier qui règne entre grâce et liberté existe dans l'un et l'autre plan. Au sujet de la grâce ou du bienfait divin dans l'ordre naturel, voir *in Dict. de Théo cath.*, *Augustin*, col. 2386 sq.

de par son essence et en son essence *seule*, quelles grâces susciteront[1] dans la volonté, sans l'y prédéterminer d'ailleurs, la réaction d'obéissance; il sait de même quelles grâces ou quels secours se heurteront à un refus volontaire. « Verum est ergo, *Multi vocati, pauci electi*. Illi enim electi, qui congruenter vocati : illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei;* quia etiamsi multos vocet eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis : quia nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat » (*ib.*, col. 119). La miséricorde efficace de Dieu vis-à-vis des élus consiste donc, en fin de compte, dans l'octroi des grâces opportunes, des grâces qui de fait seront bien accueillies, et que Dieu prévoit comme telles. « Non igitur ideo dictum putandum est, *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, quia

1. *Susciteront... se heurteront :* ces futurs ne sont là d'emploi correct que si l'on raisonne en supposant porté le libre décret de création. Mais, parce qu'il intéresse des êtres libres, ce décret ne peut être porté par Dieu qu'à la lumière de sa souveraine et infaillible prescience des futurs conditionnels libres. Dans cette perspective le mode conditionnel s'impose; ici : *susciteraient, se heurteraient*. C'est logique dans toute doctrine où la prédestination est commandée par la prescience. D'ailleurs Augustin a formellement attribué à Dieu la connaissance de certains futurs conditionnels libres, ce qui implique, qu'à son sens, il les connaît tous. La seule raison pour laquelle il pourrait en connaître quelques-uns, sans les connaître tous, serait la finitude de son intelligence, c'est-à-dire une absurdité. Dans l'opuscule qui date des dernières années de sa vie (438-439), à savoir le *De dono perseverantiae,* le saint Docteur à propos du texte évangélique : « Vae tibi, Chorozain et Bethsaida : quia si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent », attribue tout naturellement à Dieu la prescience d'un futur libre conditionnel. Par là même il lui attribue naturellement la prescience des autres. Personne sans doute ne sera jugé selon ce qu'il aurait opéré dans telle ou telle hypothèse non réalisée de fait, mais c'est à la lumière de la prescience des futurs libres conditionnels que Dieu peut, en toute justice et sans atteinte au libre arbitre, prédestiner les uns et pas les autres, donc aussi créer comme il convient à l'Être parfait : « ... si apud illas facta essent, in cinere et cilicio poenitentiam egissent; sicut se habent eloquia veritatis, in quibus verbis suis Dominus Jesus altius nobis mysterium praedestinationis ostendit » (P. L., t. 45, col. 1005, n° 22). Nous allons du reste, d'après le *De dono perseverantiae,* souligner non point une altération mais un approfondissement de la doctrine, si foncièrement cohérente malgré les variations de perspective, de l'illustre Docteur.

nisi ejus adjutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius, quia nisi ejus vocatione non volumus » (*ib.*, col. 118). Toutefois, c'est bien par la faute de la volonté qu'il y a des appels inopportuns. Ils ne le sont pas de par eux-mêmes. Dieu fournit à tous les appelés de quoi devenir élus, se sauver. « Noluit ergo Esau et non cucurrit : sed et si voluisset et cucurisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando praestaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret » (*ib.*, col. 117). C'est donc par la prescience, d'ailleurs souverainement indépendante, qu'est commandée la prédestination, non *vice versa*. Dieu décide de notre destinée suprême d'après sa prescience parfaite de nos libres choix bons et mauvais. Illuminé par elle, il fixe avec une souveraine justice notre sort éternel. Rien n'est laissé dans l'incertitude de notre avenir temporel et immortel. Mais si tout est pleinement déterminé dans l'intelligence divine en ce qui touche aux libres choix qui seraient faits dans toutes les circonstances possibles et pour tout monde *créable*, rien ne l'est dans le plan physique et temporel des libertés susceptibles d'être créées. Il leur appartiendra, si Dieu veut bien les créer, de se déterminer, le moment venu, en fonction des circonstances et des grâces providentielles. Ainsi se trouvent supérieurement sauvegardés l'absolu domaine de Dieu et l'effective liberté des créatures.

D'après certains auteurs[1], saint Augustin, combattant de son mieux des assertions semi-pélagiennes, en serait venu à fonder non plus la prédestination sur la prescience, mais la prescience sur la prédestination. Ce serait chose faite dans le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae* (428-429). Que faut-il penser d'une si grave affirmation?

1. Par exemple le Dr Karl Kolb dans *Menschliche Freiheit und Göttliches Vorherwissen nach Augustin* (1908). Malgré des réserves intelligentes sur l'ensemble de ce travail, le P. Morard, O. P., paraît bien admettre avec le Dr Korb une opposition de fond entre les premières convictions d'Augustin et celles des dernières années (*Revue Thomiste*, 1909, p. 339). Dans *Der Augustinismus*, O. Rottmanner avait, seize ans auparavant, affirmé cette opposition et que dans ses écrits de vieillesse le saint Docteur ne fonde la prédestination sur aucune prescience. Le P. Ch. Boyer a formulé une discrète mise au point à la page 149 de *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (en note).

Remarquons-le d'abord, la chose étant sérieuse, si saint Augustin avait dans ces derniers ouvrages pris le contre-pied de sa thèse de 397, la volte-face serait toute récente. Car, révisant l'ensemble de ses œuvres dans ses *Retractationes* (426-427), il se contente de noter à propos des deux livres *ad Simplicianum* qu'en s'appliquant à souligner la réalité du libre arbitre, il n'a point méconnu le rôle nécessaire et souverain de la grâce divine (*P. L.*, t. XXXII, col. 629-631). De changement doctrinal en ce qui concerne les rapports mutuels entre prescience et prédestination, ou la manière d'accorder prescience, prédestination et liberté, il n'est aucunement question. Comment expliquer ce silence si volte-face il y avait eu sur un point aussi fondamental ?

A-t-elle eu lieu du moins après la date des *Retractationes* ? S'il en était ainsi, Augustin, dans le *De dono perseverantiae*, ne renverrait pas, sans formuler de réserve pertinente, aux deux livres *ad Simplicianum* pour tout ce qui concerne grâce et mérites personnels, persévérance finale et prédestination. Il y renvoie pourtant ainsi (*P.L.*, t. XLV, col. 1027). Il fait de même dans le *De praedestinatione sanctorum*. Les semi-pélagiens trouveraient, s'ils y tenaient, dans les livres à Simplicianus, la solution authentique de ce problème. « Nam si curassent, invenissent istam quaestionem secundum veritatem divinarum scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi... Nisi forte non eos noverunt : quod si ita est, facite ut noverint » (*P. L.*, t. XLIV, col. 966).

Comment se fait-il donc que des interprètes loyaux et érudits aient cru trouver une opposition véritablement essentielle entre la doctrine des livres à Simplicianus et celles des deux traités dirigés contre les semi-pélagiens ? Sans doute est-ce pour avoir regardé comme exclusif le point de vue dominant. A plus forte raison, et apparemment par suite de la même exagération, se sont-ils assurés de voir une opposition foncière entre le III[e] livre du *De libero arbitrio* et les écrits lancés contre les assertions semi-pélagiennes ? Dans le *De libero arbitrio*, aux endroits étudiés plus haut, Augustin souligne fortement l'influence du libre arbitre et ne croit pas devoir insister sur la nécessité de la grâce souveraine de Dieu pour rendre raison de nos libres déterminations. S'ensuit-il, comme certains l'ont pensé, qu'il

n'admettait pas alors cette nécessité? Il a répondu lui-même. Dans les livres à Simplicianus, le grand Docteur insiste à dessein sur la primauté de la grâce, sur la prescience comme condition de la prédestination, sur l'absolue transcendance des initiatives divines; il accentue moins le rôle du libre arbitre humain que dans le *De libero arbitrio*. Est-il sage d'en conclure qu'il ne l'admet plus ou ne le sauvegarde plus? Évidemment non. Ce qui est intelligent, c'est, en comparant entre elles les circonstances historiques des deux ouvrages, en suivant dans les écrits successifs de saint Augustin l'emprise croissante des textes scripturaires, surtout en confrontant les buts respectifs de l'un et de l'autre écrit, de se demander si la substitution de telles dominantes à telles autres n'allait pas précisément de soi. On s'aperçoit alors que la doctrine augustinienne sur liberté et grâce, prescience et prédestination, a un sens profond qui demeure le même sous les variations de perspective. Même dans les dernières années et les écrits dirigés contre les semi-pélagiens? Sans doute.

Dans le *Liber de praedestinatione sanctorum* tout d'abord. Qu'est-ce donc, s'y demande Augustin, qui rend digne du salut? La volonté de l'homme ou la grâce et la prédestination divines? Celles-ci, répond-il, c'est-à-dire la prédestination qui prépare le don divin et la grâce qui le constitue. Mais, note expressément le grand Docteur, dont la doctrine essentielle reste celle proposée en 397 à Simplicianus, la prédestination suppose nécessairement la prescience alors que la prescience peut être sans prédestination. Toutefois il va ici réaliser un progrès auquel l'acheminaient certaines réflexions antérieures; il va, non certes confondre prescience et prédestination, encore moins fonder la prescience sur la prédestination, mais marquer mieux que jamais leur économie. S'agit-il des péchés, Dieu en a la prescience, sans pour autant coopérer à leur malice. La prescience, en l'espèce, ne se double d'aucune prédestination réelle. S'agit-il des actes moralement bons, Dieu les prévoit en fonction de la part qu'il y doit prendre, part qui est souveraine tout en laissant subsister le libre arbitre effectif; part souveraine parce que prévue éternellement comme telle sans qu'aucune prédétermination ou détermination s'ensuive dans le plan physique et temporel. La prescience des actes moralement bons est donc,

dans l'ordre intelligible et éternel, essentiellement dynamique. Elle enveloppe, tout en le débordant, un élément de volonté et d'activité divines. Elle s'accompagne, conclurions-nous, d'une prédestination, *virtuelle* si on la considère hors du décret libre de création, *actuelle* dans l'hypothèse de ce décret.

Le résumé doctrinal qui précède est trop important pour que nous puissions nous dispenser de citer ce fameux chapitre x[e] que les spécialistes y auront reconnu. Le voici.

« Item quod dixi, « Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse cui defuit » ; si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana : nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio... ; praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse : potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus... Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata... Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi praeparatio : gratia vero est ipsius praedestinationis effectus... Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent, ad colendum Deum; ipse facit ut illa faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit : alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate, et quod a Domino, promissum est, ab ipsis redditur Abrahae... » (*P. L.*, t. XLIV, col. 974-975, n° 19).

Même dans ce texte, saint Augustin se garde de confondre prédestination et pure prescience[1] ; à plus forte raison de fon-

1. En ce qui concerne la divine prescience des péchés, aucun doute n'est excusable, tant son texte est formel : « potest autem esse sine praedestinatione praescientia... Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata ». Quant aux actes moralement bons, la prédestination n'est ni une décision de la volonté divine indépendante de la prescience des libres déterminations qu'ils impliquent, ni la pure et simple prescience de ces déterminations, ou de la part souveraine que Dieu y prendra sans altérer en rien leur liberté. Qu'est-elle donc au juste? Quelque chose qui embrasse les divers éléments intellectuels et volontaires que l'on vient d'énumérer, quelque chose qui sans se ramener à une pure et simple prescience est avant tout d'ordre intellectuel, une prescience, si l'on veut, mais toute dynamique, l'infaillible et bienfaisante prescience des grâces qu'il se propose d'octroyer, grâces prévues comme efficaces par suite du bon usage

der la prescience sur la prédestination. Celle-ci, au contraire, lui apparaît entièrement pénétrée de prescience : prescience de ses grâces et de leur victorieuse efficacité. « Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus ». Cette efficacité est souveraine et prévue comme telle : « ipse facit ut illa faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit ». Souveraineté, d'ailleurs, qui sauvegarde la libre et méritoire activité des hommes : « faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum ». Quant au comment de cette sauvegarde, saint Augustin, comme toujours, comme dans ses livres à Simplicianus, le trouve en ce que la prescience divine est au fond de tout et enveloppe tout de sa lumière : « Vocat enim Deus praedestinatos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui, non ea vocatione qua vocati sunt et qui noluerunt venire ad nuptias... : sed ea vocatione praedestinatos vocat, quam distinxit Apostolus, dicens, ipsis vocatis Judaeis et Graecis praedicare se Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Sic enim ait, *Ipsis autem vocatis* (I *Cor.*, I, 23, 24); ut illos ostenderet non vocatos : sciens esse quamdam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos ante praescivit et praedestinavit conformes imaginis Filii sui (*Rom.*, VIII, 28 et 29). Prescience d'abord, puis prédestination ! Tel est l'ordre paulinien et augustinien : « quos ante praescivit et praedestinavit ». Pas plus que saint Paul, saint Augustin ne songe à se voiler la face devant les *instants* de raison. Mieux inspiré que tel auteur d'article récent, il comprend que notre connaissance de Dieu postule, pour ne pas sombrer dans la confusion, non seulement des *distinctions* mais encore des *instants* de raison. Le texte qui vient d'être allégué se trouve au début du chapitre XVI[e] du *De praedestinatione sanctorum*. Doctrine opposée au sémi-pélagianisme, mais sans choir pour autant, tout au contraire, en un prédéterminisme volontaire qui fonderait la prescience au lieu de se fonder sur elle. Au chapitre XVII[e] saint Augustin restant fidèle à saint Paul et à soi-

qui en sera fait : « Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus... Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est... praeparatio... Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum ; ipse facit ut illa faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit ».

même poursuit : « Quod profecto si propterea dictum est, quia praescivit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes ; contra istam praescientiam loquitur Filius, dicens, *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos :* cum hoc potius praescierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri ut ab eo mererentur eligi. Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione in qua Deus sua futura facta praescivit » (*P. L.*, XLIV, 985, n° 34). Tout entier tendu contre les doctrines pélagiennes et semi-pélagiennes, saint Augustin se contente ici, fondant toujours la prédestination sur la prescience, de souligner la prescience de ses initiatives et de ses grâces futures. Il omet de noter que cette prescience ne va point sans inclure la prévision des libres adhésions humaines. S'ensuit-il qu'il a renié cette doctrine ? Nullement, car s'il l'avait reniée, il aurait la loyauté de le dire, comme il a celle de reconnaître qu'il fut un temps où il crut à tort « fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari Dei dona quibus temperanter et juste et pie vivamus in hoc saeculo. Neque enim fidem putabam Dei gratia praeveniri, ut per illam nobis daretur quod posceremus utiliter » (*P. L.*, XLIV, 964, n° 7). Bien loin de renier la doctrine exposée à son ami Simplicianus en 397, il y renvoie le lecteur avec confiance, car avec l'aide divine il a pu s'y déprendre de l'opinion d'après laquelle la foi ne serait pas due à la grâce prévenante de Dieu. Il a enfin compris le texte de saint Paul : « *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* » (I *Cor.*, IV, 7)... « Ecce quare dixi superius, hoc apostolico praecipue testimonio etiam me ipsum fuisse convictum : cum de hac re aliter saperem ; quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit » (*P. L.*, XLIV, 966).

D'autre rétractation, notamment de rétractation relative au difficile problème de l'accord entre prescience divine et libre arbitre humain il n'est point question dans le *De praedestinatione sanctorum.*

Il n'en est pas davantage question dans le *De dono perseverantiae* où se trouvent abordés et discutés, à la même date et contre les mêmes adversaires semi-pélagiens du midi de la Gaule, les points de doctrine qui gravitent autour de la pres-

cience et de la prédestination. Rien, enseigne Augustin, rien dans l'œuvre du salut, qui ne soit d'abord et principalement dû à la prédestination et à la grâce. Don de Dieu le *commencement* même de cette œuvre, mais aussi don de Dieu la *persévérance* « usque in finem »; don de Dieu décrété de toute éternité et conféré au fur et à mesure que se déroulent les vies humaines dans le temps. « A quo enim, nisi ab illo accipimus, a quo jussum est ut petamus? Prorsus in hac re non operosas disputationes exspectet Ecclesia : sed attendat quotidianas orationes suas. Orat, ut increduli credant : Deus ergo convertit ad fidem. Orat ut credentes perseverent : Deus ergo donat perseverantiam usque in finem » (*P. L.*, XLV, 1002). Mais ce don de Dieu n'est par lui prédestiné qu'à la lumière de son efficace prescience : « Haec Deus facturum se esse praescivit » (*ibidem*). Dieu prévoit ce qu'il fera, ce qu'il réalisera dans ses prédestinés et par quels dons efficaces parce qu'opportuns; il prévoit du même coup le volontaire acquiescement des heureux bénéficiaires de sa miséricorde. Les autres seront soumis à sa souveraine justice. Pourquoi Dieu ne destine-t-il pas à ces derniers les grâces qui les auraient sauvés? Mystère. La prescience souverainement bienfaisante de Dieu vis-à-vis de ses élus, prescience qui enveloppe l'ensemble de ses dons efficaces et des libres adhésions humaines, est, à prendre les choses au concret, la prédestination elle-même. « Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Caeteri autem ubi nisi in massa perditionis justo divino judicio relinquuntur... Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant... Et tamen haec praedestinatio... non prohibuit Dominum... propter perseverandum dicere, *Oportet semper orare et non deficere* (Luc., XVIII, 1). Audiunt enim haec et faciunt, quibus datum est : non autem faciunt, sive audiant, sive non audiant, quibus non datum est... Quorum alterum ad misericordiam, alterum ad judicium pertinet » (*P. L.*, XLV, 1014).

Ainsi les initiatives de Dieu n'ont lieu qu'à la lumière de son infaillible prescience du libre avenir des hommes. Prescience

des futurs libres *absolus;* mais cette prescience, solidaire du libre décret de création du monde présent, ne se peut elle-même comprendre, comme le décret, qu'à la lumière éternelle et nécessaire de la science souveraine des futurs *conditionnels* libres. Cette science, saint Augustin n'a pas cessé de l'attribuer à Dieu. Car s'il est vrai qu'à son sens le jugement des habitants de Tyr et de Sidon ne dépendra pas, du moins en substance, de la pénitence qu'ils auraient faite « in cilicio et cinere » s'ils avaient été témoins des miracles accomplis parmi les gens de Chorozaïn et de Bethsaïda; s'il est vrai que les enfants morts sans baptême ne seront pas jugés « quia praescivit eos Deus, si viverent, praedicatumque illis fuisset evangelium, infideliter audituros », il reste, qu'aux yeux du grand Docteur, Dieu sait éternellement et de science souverainement indépendante ce qu'ils auraient fait librement les uns et les autres. Il connaît donc, indépendamment de tout décret absolu de sa volonté libre, il connaît de par son essence seule et en elle seule tous ces intelligibles intermédiaires entre les purs possibles et les purs existants que l'on a baptisés du nom commode de *futuribles* (*P. L.*, XLV, 1006).

Cette science souveraine des futurs conditionnels libres, et, le décret libre de création porté, cette prévision éternelle des futurs libres absolus permettent à Dieu, le libre arbitre humain restant sauf, de tout ordonner pour le temps et l'éternité avec une indépendance, une immutabilité et une infaillibilité souveraines. C'est le sens de la réponse d'Augustin à Julien d'Eclane qui lui reprochait, ne pouvant pénétrer toute la profondeur de sa doctrine, de sacrifier la liberté de l'homme. « Ignoscendum est, quia in re multum abdita ut homo falleris. Absit ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta praescientis intentio. Parum de re tanta cogitant, vel ei excogitandae non sufficiunt, qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente, non posse. Sicut certum est Jerusalem filios suos ab illo colligi noluisse, ita certum est eum etiam ipsa nolente quoscumque eorum voluit collegisse. Deus enim, sicut homo ejus dixit Ambrosius, quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit (*Lib.* 2 *in Luc.*, IX, 58). Convenit autem Scriptura plerumque hominis voluntatem, ut quod non habet, vel non potest, admonitus sentiat; et ab eo a quo sunt bona omnia,

indigens poscat. Si enim exauditus fuerit in eo quod dicere jussi sumus. *Ne nos inferas in tentationem;* procul dubio nulla decipietur inscitia, nulla cupiditate vincetur » (*P. L.*, XLV, 1109).

Ainsi, à l'embrasser dans son ensemble, la doctrine de saint Augustin sur le grand problème de l'accord entre Providence divine et libre arbitre apparaît non seulement consistante mais, sauf en tel point qu'il a lui-même expressément souligné, substantiellement constante. Seules les dominantes ont varié, et dans le sens où nous l'avons indiqué. Dans les premiers ouvrages, le grand Docteur s'attache davantage à souligner l'efficace réalité du libre arbitre des hommes; dans les derniers, beaucoup plus à mettre en relief la souveraine gratuité et la toute-puissance efficace des dons divins. Les circonstances concrètes, les adversaires visés, un attachement toujours plus étroit au texte sacré, le rythme émouvant de l'évolution personnelle de l'homme génial et du saint, expliquent au moins en partie ce changement assez profond de perspective. Au surplus, si, dans les dernières années surtout, le sentiment ou le sens des libres et bonnes énergies de l'homme déchu n'apparaissent plus autant, ni plus assez, dans les œuvres du grand évêque, sa conception trop pessimiste du péché originel et de ses suites y est pour presque tout sans doute. Encore ne faudrait-il pas, même sur ce point, négliger les échappées plus optimistes et plus justes.

A ma connaissance du moins, l'auteur qui a le mieux, dans ces derniers temps interprété les textes augustiniens relatifs à l'accord entre Providence divine et libre arbitre humain est le R. P. Eugène Portalié (*Dict. de Théol Cathol.*, col. 2390 sq.). Faisant partie d'un article de Dictionnaire où il fallait traiter un peu de tout, son étude documentaire ne pouvait être exhaustive. Du moins est-elle suggestive, ferme et solide. M. Gilson, qui fort heureusement a fait progresser dans son dernier livre plus d'un problème de philosophie augustinienne, reste sur celui-ci en deçà du P. Portalié. Il le résout, au fond, comme lui, mais sans ouvrir autant de perspectives. Peut-être parmi les recherches entreprises à l'occasion du quinzième centenaire de saint Augustin s'en trouvera-t-il quelqu'une consacrée à ce très passionnant et très difficile sujet. Espérons-le.

En attendant, M. E. Gilson, par sa contribution qui sur mainte question philosophique, constitue un notable progrès, a droit à la reconnaissance des fervents de saint Augustin. Nous croyons, malgré telle ou telle réserve et tout en dépassant ici et là le contenu de son livre pour jeter nos coups de sonde dans la philosophie du grand Docteur, avoir laissé transparaître le sentiment d'admiration reconnaissante que nous inspire son œuvre.

Blaise Romeyer.

Vals.

SAINT AUGUSTIN ET LE TRANSFORMISME[1]

Se demander si saint Augustin a été partisan ou adversaire du transformisme[2] tel que nous le concevons aujourd'hui n'aurait évidemment guère plus de sens que de chercher à savoir s'il était pour ou contre la théorie électro-magnétique de la lumière. Ces doctrines toutes modernes étaient en dehors du champ de vision du saint docteur ; il serait inepte de prétendre découvrir ce qu'il en pensait. Il faut toujours, dans des enquêtes de ce genre, se souvenir des règles d'or sur lesquelles le R. P. Cavallera insistait encore tout récemment dans des termes qui viennent trop bien à mon sujet pour que je ne les reproduise pas au début de ce travail :

« Il y a toujours quelque danger à vouloir faire intervenir les

1. Les indications bibliographiques des principaux travaux relatifs à cette question ont été réunies dans un index alphabétique à la fin de cette étude. Dans le cours du texte on y renverra par l'abréviation usuelle : *op. cit.*

2. Le terme *transformisme* sera toujours pris ici, suivant l'usage le plus général, comme synonyme de *Théorie de la Descendance* ou d'*Évolutionnisme biologique*. C'est dire que je n'adopte pas la terminologie spéciale de M. le Professeur Vialleton qui entend par transformisme une théorie évolutionniste particulière à tendances mécanicistes, antifinalistes et antivitalistes. Cette divergence de langage ne diminue en rien l'admiration sincère que j'ai pour l'œuvre très importante de l'éminent anatomiste de Montpellier. Sa valeur est quelquefois sous-estimée par les naturalistes dont il combat les théories. Tout le monde sait que la passion pour des idées chères se mêle aux polémiques scientifiques, même entre esprits d'égale envergure et de parfaite bonne foi. Le dernier ouvrage du Pr. Vialleton, *L'origine des êtres vivants, L'illusion transformiste*, Plon, 1929, sera analysé dans un des prochains fascicules des *Archives* et je serai heureux d'y redire avec plus de détail tout le bien que j'en pense.

Depuis la rédaction de ces pages nous avons appris la mort de l'éminent Professeur de Montpellier. Les *Archives de Philosophie* dont il avait bien voulu être le collaborateur, ont ressenti d'une manière spéciale cette perte si regrettable pour la science catholique.

Il n'est plus admissible aujourd'hui d'appeler, comme le faisait M. de Dorlodot, le transformisme *darwinisme*. Ce dernier est une théorie spéciale à Darwin qui inclut non seulement un évolutionnisme très généralisé, mais une explication de l'évolution par la sélection naturelle. Cette explication est aujourd'hui presque universellement abandonnée tandis que la théorie de la descendance est admise à divers degrés par l'unanimité morale des biologistes contemporains.

auteurs du lointain passé dans la solution de questions auxquelles ils n'ont jamais directement consacré leur attention. On risque de se méprendre sur la vraie portée de leurs affirmations et de leur prêter des doctrines beaucoup plus précises et déterminées qu'elles ne le furent réellement[1] ».

D'accord! dira-t-on, saint Augustin n'a ni approuvé ni condamné explicitement la théorie transformiste, telle que l'admet la biologie moderne, mais ne peut-on pas légitimement se demander, si ses principes philosophiques et théologiques, si ses positions cosmologiques impliquent l'évolutionnisme ou le fixisme?

Attention! avertirait le P. Cavallera : Vous cherchez, en somme, à répondre à la question suivante : Si Augustin revenait parmi nous, serait-il, en restant fidèle à ses doctrines, pour ou contre le transformisme? Et vous prétendez fonder votre sentiment sur l'étude de ses écrits. Méfiez-vous!

« Qui nous garantit la valeur de l'interprétation par laquelle on transforme en argument précis au profit d'un système, telle ou telle exposition de portée générale, dont le contexte exclut qu'elle puisse servir à éclairer une discussion technique étrangère aux préoccupations de l'auteur? Qui peut certifier que l'auteur, en présence du problème concret, tel qu'il se pose devant nous, aurait employé les mêmes expressions ou émis les mêmes affirmations?

« Tel aspect du problème, telle conséquence pourront apparaître, non observés jusqu'alors qui obligent à modifier une assertion trop absolue, à renoncer à une idée incompatible avec eux, à changer, en un mot, sa manière de voir, ou à prendre des positions fermes au lieu d'une attitude vague, à substituer des affirmations très précises à des généralités vagues et sans portée. Le respect même que nous devons à l'autorité de ces grands docteurs nous interdit de les faire intervenir en un débat dont ils n'ont point eu l'occasion de s'occuper. Autant leur autorité, là où ils se sont prononcés en connaissance de cause, est respectable et considérable, autant nous leur devons de la laisser en dehors, là où nous nous livrons à des discussions d'école et abordons des problèmes techniques qu'ils n'ont

1. *R. d'Ascét. et de Mystique*, 1928, p. 32?.

jamais eu à considérer. Le sérieux de nos études, la solidité de nos recherches et de nos conclusions est à ce prix[1] ».

C'est à la lumière de ces sages conseils que je m'efforcerai de déterminer, dans une première partie, le sens exact des textes augustiniens, interprétés jusqu'à présent par divers auteurs de manières diamétralement opposées, les uns y trouvant l'affirmation au moins implicite de la théorie transformiste et les autres la négation expresse de cette même doctrine.

La pensée augustinienne une fois précisée, j'aborderai une question plus conjecturale à laquelle j'attache beaucoup moins d'importance, savoir : quelle serait l'attitude d'Augustin si, devenu notre contemporain, sachant ce que nous savons en biologie et en théologie, gardant ses principes généraux d'exégèse et de philosophie, il avait à formuler son opinion sur la question transformiste.

Il est superflu de dire qu'il rejetterait le transformisme universel en opposition évidente avec le dogme révélé. Mais serait-il pour un transformisme chrétien généralisé, tel que celui de M. de Dorlodot, soutiendrait-il le fixisme ou prendrait-il entre ces deux extrêmes une position moyenne en optant pour une des formes de transformisme modéré qui me paraissent, ainsi que j'ai cherché à l'établir dans plusieurs travaux antérieurs, mieux accorder la science et la théologie ?

On peut prévoir ma réponse. Mais, je le répète ; se demander ce qu'un Augustin fictif pourrait penser, dans des circonstances irréelles, est un jeu de l'esprit sans grande conséquence. Mes conclusions sur ce point resteraient-elles discutables, celles de la première partie demeureraient. A vrai dire, seules elles intéressent l'historien qui se préoccupe de connaître non la pensée hypothétique mais la pensée réelle du Docteur d'Hippone.

I

Les idées de saint Augustin sur la création du monde sont parfaitement établies et ne peuvent donner lieu, je crois, à aucune contestation. On les trouve au long et au large dans les

1. *Ibid.*, 1929, p. 425.

trois ouvrages qu'il a consacrés à l'étude de la Genèse au cours d'une trentaine d'années de sa vie si prodigieusement laborieuse, le *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, le *De Genesi opus imperfectum*, le *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Il nous avertit lui-même que c'est à cette dernière source qu'il convient surtout de puiser quand on veut connaître sa pensée, définitive sur certains points, flottante sur d'autres, tels que la question de l'origine des âmes des descendants d'Adam. En complétant ces textes par quelques passages notables du *De Trinitate* et des *Confessions* on a une documentation très complète qui permet de résumer ainsi la doctrine du grand Docteur :

Dieu, au premier instant de la création, par un acte de sa Toute-Puissance, a fait de rien toute créature spirituelle et matérielle. Ce premier instant, avant lequel il n'y avait pas de temps, parce qu'il n'y avait aucune créature mobile et successive, n'est pas distant de nous par une durée éternelle. A la différence de Thomas d'Aquin, Augustin niait non seulement le fait mais même la possibilité d'une création *ab aeterno*.

Parmi ces êtres, tous créés au premier instant, saint Augustin établissait une distinction[1] :

Les uns étaient créés dans leur forme propre et achevés, c'étaient les anges, œuvre du premier jour ; le jour lui-même, le firmament, la terre, la mer, l'air et le feu qui sont les quatre éléments ; les astres et enfin l'âme du premier homme qui se trouva ainsi créée avant d'être unie à un corps pour constituer Adam père de toute l'humanité.

La création *simultanée* de tous les êtres de l'univers (soit achevés dès le premier instant, soit simplement préformés et contenus dans leurs raisons séminales) était exigée, pensait saint Augustin, par le texte de l'Écriture : Ὁ Ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ. (Eccli. XVIII, 1) où il traduisait, après les Pères grecs d'ailleurs, κοινῇ par *simul*. On admet aujourd'hui une autre exégèse de ce texte et on pense qu'il signifie que Dieu a fait toutes choses « pareillement ». Peu

1. J'utilise ici l'excellent travail de M. Gilson (*op. cit.*, p. 261). On y trouvera ainsi que dans les études du P. Woods et de Mc Keough des références nombreuses et très bien choisies aux œuvres de saint Augustin. Je dois à la complaisance du R. P. Descoqs d'avoir pu consulter ces deux derniers ouvrages. Je l'en remercie bien vivement.

importe, d'ailleurs; ce que nous cherchons c'est la pensée augustinienne. Elle ne laisse place sur ce point à aucun doute. De très bonne heure, il avait été frappé par l'opposition apparente des textes dans le premier et le second chapitre de la Genèse et il en était venu à se persuader que dans les jours du chapitre I il ne pouvait être question de durées successives (analogues à nos journées). Il leur attribuait un sens symbolique et pensait qu'ils signifiaient les créatures spirituelles angéliques et les degrés de leur connaissance du reste de la création.

Le chapitre II suppose au contraire manifestement des phénomènes successifs; Augustin plaçait là le développement dans le temps des causes séminales amenant peu à peu à leur achèvement tous les êtres qui n'avaient pas été créés dans leur perfection dès le premier instant.

Induit en erreur par la croyance, universelle alors, aux générations spontanées naturelles, Augustin trouvait une confirmation de sa théorie dans ce qu'il pensait être un fait bien établi. Il admettait que parmi les êtres vivants que nous connaissons certains peuvent se reproduire de deux façons : 1° par des semences (graines, œufs, spermes, etc.) provenant d'un être vivant antérieur, ou bien 2° naître de la matière inorganique et spécialement de la boue (union des deux éléments : terre et eau) possédant depuis l'origine première de sa création des provisions de *raisons séminales* susceptibles d'engendrer des êtres vivants[1].

1. Cf. *De Trinitate*, III, c. 9 : « Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse nec desinit. » ML t. 42, c. 877-878.

Saint Augustin compare la façon dont les raisons séminales contiennent les êtres à venir à celle dont les vivants sont préformés dans leurs germes : « Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies : non solum cœlum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet, motu rotabili, et terram et abyssos, quae velut inconstantes motus patiuntur, atque inferius adjuncta partem alteram mundo conferunt; sed etiam illa quae aqua et terra produxit potentialiter causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo jam nobis nota sunt in eis operibus quae Deus usque nunc operatur ». *De Gen. ad Litt.* VI c. 10. ML t. 42, c. 346.

Saint Augustin pensait que les vers, les insectes, les poissons, les amphibiens pouvaient naître de la vase des marais. Sa théorie consistait à admettre que ces générations spontanées, réservées maintenant à *certains* végétaux et animaux inférieurs, avaient été le mode *d'apparition initiale* de *tous* les êtres vivants.

Notons en passant que la théorie de la génération spontanée telle que l'admettait saint Augustin n'a rien de commun avec l'*autobiogenèse* que sont forcés d'invoquer les évolutionnistes monistes, qui, excluant toute intervention divine extracosmique, soutiennent ou bien que la vie n'a jamais commencé, ou qu'elle a commencé aux dépens des seules forces de la matière inorganique. L'autobiogenèse est métaphysiquement impossible : la génération spontanée telle que l'a admise saint Augustin et après lui la scolastique médiévale est seulement contraire aux lois de la nature. Il n'y a d'ailleurs pas encore un siècle que nous savons pourquoi tout être vivant naît en fait d'un être vivant antérieur : Tout être vivant naît d'une cellule et toute cellule d'une autre cellule.

Il est indéniable que la conception augustinienne de la création, conception dont il avait pris à peu près tous les éléments chez saint Basile et saint Grégoire de Nysse, a une vague allure d'évolutionnisme, en ce sens qu'elle attribue un rôle important aux causes secondes dans l'apparition successive des diverses formes vivantes, mais il faudrait faire violence aux textes pour leur faire exprimer explicitement ou même implicitement la thèse transformiste.

A quoi au juste se réduit celle-ci? A l'affirmation d'une transformation des êtres vivants, telle que des êtres classés aujourd'hui dans des espèces systématiques, des genres, des familles, des ordres différents descendent d'ancêtres communs. Les partisans du transformisme généralisé étendent au maximum cette diversification progressive de la vie et veulent rattacher par les liens d'une parenté naturelle l'universalité des êtres vivants, ou du moins faire provenir les termes les plus élevés de la série du développement progressif des termes inférieurs. De bonne foi, peut-on trouver chez saint Augustin

un seul texte qui, pris en lui-même et dans son contexte, je ne dis pas exprime, mais même implique le moins du monde ce qui fait l'essence de cette théorie?

Vous êtes bien difficile! répondra-t-on. Saint Augustin admettait la génération spontanée à l'origine première de tous les êtres vivants, du chien, du cheval, comme celle du ver de terre ou de la mouche. Nous n'en demandons pas tant!

L'objection contient le principe de la réponse. Les raisons séminales cachées dans la matière depuis la création initiale étaient des forces actives, des puissances provenant immédiatement de Dieu et ordonnées à produire *directement* tels et tels êtres vivants déterminés. Nous sommes là complètement à côté des conceptions transformistes qui admettent l'évolution progressive des êtres vivants eux-mêmes. Saint Augustin et après lui les scolastiques n'ont jamais soupçonné qu'un chien ait pu avoir dans son ascendance vivante autre chose que des chiens.

A prendre les textes matériellement, il faut bien donner raison aux auteurs qui, avec les PP. Woods et Schepens, soutiennent que la théorie impliquée par les textes de saint Augustin est le vieux et classique fixisme.

Le désir d'avoir pour soi le plus grand Docteur de l'Église a entraîné les transformistes chrétiens, quelques-uns d'entre eux du moins, à des exagérations regrettables. Personne n'est allé plus loin dans ce sens que M. de Dorlodot, ultra-transformiste convaincu, théologien informé, qui s'est efforcé de prouver aux catholiques qu'à la condition d'admettre la création par Dieu de toutes les âmes humaines, l'évolutionnisme ne présente avec le dogme aucune incompatibilité. J'ai exposé ailleurs avec assez de détail pourquoi l'origine animale de l'organisme humain par pure évolution naturelle me paraît offrir, du point de vue théologique, de très sérieuses difficultés et je crois avoir réfuté, d'accord avec des hommes comme le Pr. Vialleton, quelques-uns des arguments sur lesquels s'appuient les partisans du transformisme généralisé. Ce n'est pas le lieu d'y revenir ici. Mais je voudrais montrer combien

on déforme la pensée de saint Augustin quand on fait de lui un évolutionniste avant la lettre[1].

Voici d'abord quelques textes de M. de Dorlodot relatifs à cette question.

« Pour notre part, écrit-il, nous sommes persuadé, que Dieu a fait à l'humanité et à l'Église une grande grâce, en amenant le plus grand de nos docteurs à élaborer le merveilleux exposé du principe de l'évolution naturelle que nous lisons dans ses commentaires sur la Genèse. Mais il n'en résulte nullement que les conclusions de saint Augustin doivent être crues comme dogmes de foi, ou qu'on ne puisse légitimement les modifier dans la mesure qui semble exigée par les données des sciences. C'est ce qu'ont fait les Docteurs du moyen âge; et ce que nous faisons nous-même quand nous hésitons à admettre l'évolution naturelle *absolue*. — Nous avouons cependant que ce n'est pas sans quelque scru-

1. N'ayant égard qu'au caractère scientifique des fêtes organisées à Cambridge en 1900 pour célébrer le centenaire de Ch. Darwin, le Conseil rectoral de l'Université catholique de Louvain délégua M. le Chanoine de Dorlodot pour représenter à ces festivités « le premier corps savant du monde catholique ».

Cette haute courtoisie fut très appréciée en Angleterre : on y vit la preuve d'une largeur d'esprit que n'imita pas quelques années plus tard la trop sectaire Université de Paris qui, à la honte de la France, refusa de s'associer au jubilé de l'Université de Louvain.

M. le Chanoine de Dorlodot tirait du fait de sa délégation à Cambridge un argument en faveur de l'orthodoxie du darwinisme qui ne me paraît pas avoir toute la portée qu'il lui attribuait : « Si la thèse de l'origine de l'homme par voie d'évolution avait été jugée substantiellement condamnable, si Darwin était de ce chef un hérésiarque, comme quelques-uns l'ont écrit, les trois docteurs en théologie (MM. P. Ladeuze, J. Laminne, V. Grégoire) qui siégeaient alors au Conseil Rectoral, et qui tous trois, étaient, à des points de vue divers particulièrement compétents en la question, n'auraient pu insister comme ils l'ont fait pour que l'Université ne manquât pas de s'associer aux fêtes de Cambridge, et le Conseil rectoral aurait dû décliner l'invitation. Voit-on l'Université catholique fêtant un centenaire de la naissance de Luther, même considéré simplement comme créateur de la langue allemande » (*op. cit.*, p. 9).

On comprend les raisons graves, répondrais-je, que ces théologiens, en effet très distingués, aient eues de s'associer au vote de leurs collègues pour envoyer par courtoisie scientifique un délégué à Cambridge. Ils n'avaient pas pour autant l'intention d'absoudre Darwin de la juste condamnation de ses livres par l'autorité de l'Église, ni de nier que l'on *erre dans la foi* quand on admet avec Darwin que l'homme tout entier physique et psychique descend purement et simplement de l'animalité. Il ne faudrait tout de même pas oublier ces élémentaires vérités! Je persiste avec un certain nombre de catholiques belges à croire que si M. le Chanoine de Dorlodot a eu raison d'aller à Cambridge il a été certainement moins bien inspiré lorsque, sans faire les réserves nécessaires, il a prononcé l'éloge du grand naturaliste anglais.

pule que nous nous éloignons sur ce point de l'enseignement de saint Augustin et de saint Grégoire de Nysse, et nous pouvons ajouter du sentiment commun des Pères au moins jusqu'au VIIIe siècle et peut-être jusqu'à la fin du XIIe. Aussi souhaitons-nous de tout cœur que l'on découvre quelque jour un moyen de concilier les données scientifiques avec la pensée non mitigée de ces grands génies » (*op. cit.*, p. 177).

Quelques années avant M. de Dorlodot, M. le chanoine Laminne écrivait à peu près dans le même sens :

« Nous ne pouvons évidemment pas nous attendre à trouver chez l'évêque d'Hippone, les notions scientifiques récemment acquises et par conséquent, l'idée qu'il se fait de l'évolution sera, dans ses formes concrètes, fort différente de celle que nous avons aujourd'hui. Mais ce que cette idée a d'essentiel — l'origine des êtres matériels par des formes inhérentes à la matière, le déploiement progressif de l'ordre naturel contenu dans une situation originelle — saint Augustin l'a conçu ».

« Grandiose est la pensée qui représente l'univers matériel développant par ses forces intimes les formes innombrables qu'il contient en puissance et réalisant ainsi, au fur et à mesure, dans le cours des siècles l'idée divine qui s'y est incarnée. Saint Augustin en a saisi toute la beauté et, dans les limites des connaissances qu'on possédait à son époque, il l'a conçue dans toute son ampleur. Il dépasse saint Grégoire de Nysse qui expose également l'hexaméron en recourant le plus souvent possible aux forces naturelles pour expliquer l'origine des œuvres de Dieu. « Tout, dit celui-ci, se trouvait en puissance dans le premier acte créateur, comme si Dieu avait jeté la semence d'où devaient sortir toutes choses; mais les êtres particuliers n'étaient pas encore réalisés » (Migne, *P. G.*, t. XLIV, col. 77). C'est déjà l'idée d'une évolution partant d'une situation originelle où se trouve contenu le développement successif. L'expression a une analogie frappante avec la formule augustinienne. Mais chez saint Grégoire l'idée d'Évolution ne semble pas dépasser les six jours de la création, tandis que saint Augustin la conçoit comme un procès universel et continu enveloppant tous les phénomènes. Les raisons causales confiées à la terre et à l'eau d'où sont issus les plantes, les animaux, l'homme se

répètent pour ainsi dire dans les êtres auxquels Dieu a donné naissance. Ceux-ci ont tiré des forces primordiales que Dieu a communiquées au monde; la fécondité par laquelle ils contiennent invisiblement leur progéniture comme eux-mêmes étaient auparavant contenus dans la matière créée par Dieu (VI, 10). « Tout ce que nous voyons dans la suite des temps accompli par les êtres suivant leur nature propre, est l'effet de ces causes intimes que Dieu a jetées comme une semence dans la matière lorsqu'il la créa » (IV, 33) (*op. cit.*, p. 513).

Si l'on rapproche ces affirmations des textes augustiniens, on voit que l'évolutionnisme du docteur d'Hippone ne ressemble vraiment guère aux doctrines transformistes, dans ce qu'elles ont de plus essentiel. Je ne prétends pas que le « naturalisme chrétien » d'Augustin, c'est-à-dire, la tendance à attribuer aux causes secondes tout ce qu'il est possible de leur accorder, ne puisse pas être intégré dans une philosophie du transformisme, mais il ne me semble pas que le transformisme lui-même y soit implicitement contenu[1].

Jusqu'à présent nous n'avons fait qu'une allusion rapide à la théorie augustinienne de la formation du premier couple humain. Elle n'a vraiment absolument rien qui la rapproche des théories transformistes. Qu'on en juge.

Le corps d'Adam, d'après saint Augustin, a été créé, comme

1. Aux textes tirés des ouvrages précédemment cités, il convient d'ajouter plusieurs passages du *De Trinitate*. On admet que ce dernier traité aurait été achevé en 416 tandis que le *De Genesi ad litteram* l'aurait été un an avant. Les deux ouvrages ont été menés de front pendant une période d'une quinzaine d'années. Il est à priori vraisemblable qu'ils ne présentent sur aucun point essentiel de divergences considérables. Le P. Woods discute avec assez de détail un texte du *De Trinitate*, relatif aux raisons séminales et il établit sans peine qu'il n'est pas plus favorable que ceux du *De Genesi ad litteram* à une interprétation dans le sens du transformisme. Le voici : « Omnium quippe rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. Alia sunt enim haec jam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde jubente Creatore produxit aqua prima natalitia (ne faudrait-il pas lire natantia ?) et volatilia, terra autem prima sui generis germina, et prima sui generis animalia (Gen. 1, 20-25). Neque enim tunc in hujusmodi fœtus ita producta sunt, ut in eis quae producta sunt, vis illa consumpta sit : sed plerumque desunt congruae temperamentorum occasiones, quibus erumpant, et species suas peragant... nam nisi talis aliqua vis esset in istis elementis, non plerumque nascerentur ex terra, quae ibi seminata non essent... » (*De Trinitate*, III, c. 8, 13 ML. 22, 875).

tous les organismes, au moment initial où la matière, recevant son être propre, fut munie par Dieu des « raisons séminales » aptes à engendrer par la suite l'universalité des êtres vivants. Les raisons séminales du corps d'Adam étaient comme les autres cachées dans de la terre humide; au moment prévu et voulu par Dieu elles ont produit leur effet : cet effet fut le corps du premier homme, probablement à l'état adulte, pense saint Augustin. Désirant ne point proposer une théorie qui donnât à rire aux incroyants, il se refusait à se représenter Dieu modelant de ses mains comme un potier le corps d'Adam. La seule intervention divine au moment de la formation de cet organisme était le concours général et l'inspiration de l'âme qui, créée au premier instant, attendait le moment où elle animerait le corps qui lui était destiné.

Le corps d'Ève, pour Augustin, a été formé, ainsi que le raconte la Genèse, d'une manière miraculeuse, c'est-à-dire par une action spéciale et directe de Dieu remplaçant ou complétant le jeu des raisons séminales naturelles et formant un corps d'une des côtes du premier homme. Sur ce dernier point saint Augustin n'admet aucune atténuation à l'interprétation littérale de l'Écriture et les sens mystiques de cette origine de la première femme, mère de l'humanité tout entière, n'enlèvent rien pour lui au caractère vraiment historique du fait[1].

Pour voir dans cet ensemble quoi que ce soit qui ressemble à une théorie transformiste de l'origine de l'organisme humain, il me semble qu'il faudrait avoir plus que de la bonne volonté.

1. On voudra bien remarquer que toutes ces opinions sur le mode de formation du premier homme sont proposées par saint Augustin comme plus ou moins problématiques et en attendant que d'autres humainement plus vraisemblables soient présentées. S'il sépare le moment de la création de l'âme de celui de son union avec le corps formé du limon de la terre, c'est uniquement pour des raisons exégétiques comme je l'ai déjà expliqué plus haut. Le texte suivant l'explique bien clairement : « Illud ergo videamus, utrum forsitan verum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, Deum in illis primis operibus quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret, cujus corporis in illis simul conditis rebus rationem creasset causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud quod dictum est, *ad imaginem suam*, nisi in anima; neque illud quod dictum est, *masculum et feminam*, nisi in corpore recte intelligimus ». *De Gen. ad litt.* L. VIII, c. 24; t. 34, c. 368.

Saint Augustin pensait avec l'unanimité des Pères que la genèse de la race humaine, raison d'être de toute la Création matérielle de l'Univers et de toutes les raisons séminales, était l'œuvre immédiate de Dieu. Nous sommes là très loin des conceptions des naturalistes contemporains qui admettent une loi d'évolution naturelle, suivant laquelle l'organisme humain, mâle et femelle (évidemment!) serait le point d'arrivée d'une longue série d'ancêtres animaux montant progressivement vers un psychisme supérieur au fur et à mesure du perfectionnement de leur cerveau.

Je reviendrai à la fin de ce travail sur la question de la compatibilité d'un certain transformisme anthropologique restreint avec la doctrine catholique, mais il faut renoncer de toute évidence à faire en cette matière de saint Augustin un évolutionniste avant la lettre.

Abandonnant le terrain de l'histoire pour entrer dans celui des suppositions plus ou moins arbitraires, nous allons nous demander maintenant avec qui serait un Augustin moderne que nous supposons parfaitement au courant des sciences biologiques et conservant ses principes en exégèse et en théologie.

II

Cet Augustin idéalement savant et prudent tiendrait-il au fixisme exprimé matériellement dans les écrits de l'authentique Evêque d'Hippone. Je ne puis le croire et je suis heureux de rejoindre ici M. de Dorlodot.

Ce ne seraient certes pas les scrupules exégétiques qui arrêteraient ce nouvel Augustin. C'est un de ses principes les plus arrêtés que Léon XIII a introduit dans l'Encyclique *Immortale Dei* : « *In consideratione sit primum, scriptores sacros seu verius Spiritum Sanctum, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista* (videlicet intimam aspectabilium rerum constitutionem) *docere homines, nulli saluti profutura* ». Exception faite des mots entre parenthèses, ce texte est tiré du ch. IX du second Livre du *De Genesi ad litteram.* Donc ne cherchons pas un enseignement géologique ou biologique dans le texte sacré. L'ère d'un concordisme vraiment néfaste est bien définitivement passée. Ne faisons pas revivre des

polémiques toutes fondées sur une base erronée. Du point de vue exégétique le champ est libre pour ce qui a trait aux théoriques scientifiques sur l'origine des plantes et des animaux.

Il y a plus. Le « naturalisme chrétien » de saint Augustin l'inclinerait à interpréter, comme le font les transformistes, les apparences telles que nous les livrent les sciences de la nature.

Un premier fait fondamental est certain. Les êtres vivants qui se sont succédé aux diverses périodes géologiques se rapprochent d'autant plus par leur forme des êtres actuels qu'ils sont moins éloignés dans le temps. Pourquoi admettre un Créateur maladroit laissant périr son œuvre pour la recommencer constamment et surtout comment supposer un Dieu trompeur simulant une évolution naturelle alors qu'il n'y aurait en fait aucun lien génétique entre les êtres vivants qui se succèderaient sans s'enchaîner. Sur ce point M. de Dordolot s'indignait éloquemment et je me fais un plaisir de citer son texte. Lorsque dans divers travaux je me suis efforcé de démontrer la fausseté du fixisme, je ne me suis pas servi d'arguments différents.

Parlant de l'hypothèse créationniste d'après laquelle des interventions divines réitérées auraient produit de toutes pièces de nouvelles espèces, M. de Dordolot écrit : « Je dis que cela est impossible; parce qu'à ce compte, Dieu, qui se révèle à nous dans l'Œuvre de la nature n'aurait proposé à nos regards qu'une œuvre d'artiste imprévoyant, maladroit ou impuissant. Telle serait une horloge, qui aurait besoin d'être réparée tous les jours par l'horloger... Cela ne veut pas dire que l'œuvre de Dieu doive être parfaite; car Dieu seul est parfait; et il est nécessaire que l'œuvre proposée à nos regards soit suffisamment imparfaite pour que nous puissions voir facilement dans cette imperfection la marque de sa contingence et que ceux qui ne veulent pas la voir soient inexcusables. Mais cette imperfection doit être de telle nature qu'elle fasse simplement reconnaître que le monde vient du néant et qu'elle ne soit pas imputable à la maladresse ou à l'impuissance de l'auteur. Or il en serait ainsi dans l'hypothèse créationniste : la fin de l'œuvre (finis operis) serait, non la gloire, mais la honte de l'artisan » (*op. cit.*, p. 123).

Et encore « Les faits qui montrent, aux yeux du naturaliste, les modifications survenues dans la population du globe et de ses différentes régions comme étant le résultat d'une fixation des espèces sont si nombreux et si variés, que cette convergence des faits vers une même conclusion théorique ne peut être fortuite. Ou bien donc cette conclusion est conforme à la réalité, ou bien cette convergence des faits vers une conclusion fausse est formellement voulue par l'auteur de la nature. Car, si l'origine de chaque espèce organique est le fait d'une intervention spéciale de Dieu, c'est-à-dire d'une intervention non exigée par l'ordre *préexistant* de la nature, c'est bien Dieu seul qui a voulu régler l'ordre d'apparition des organismes dans le temps et leur répartition dans l'espace aux différents âges de la terre, de manière à amener *forcément* le naturaliste à conclure *par une légitime induction* à l'origine des espèces par descendance de formes préexistantes. Si donc cette conclusion était fausse, ce serait Dieu qui aurait formellement voulu nous induire en erreur. Or cette hypothèse est absurde et blasphématoire puisqu'elle nous représente le Créateur sous les traits d'un dieu trompeur : si la théorie de l'évolution n'est pas vraie, dit avec raison le naturaliste anglais Romanes, Dieu serait, non un Dieu caché, mais un *dieu trompeur* » (*op. cit.*, 121).

Tout cela est parfaitement vrai et nous en conclurons qu'un Augustin moderne serait avec nous contre le fixisme créationniste.

C'est ce que M. l'abbé Martin avait clairement exprimé lorsqu'il écrivait : « si un jour l'évolution était chose bien constatée, l'enseignement de saint Augustin s'en accommoderait à merveille; alors en effet il y aurait à dire que l'acte créateur toujours actuel produit précisément la transformation des espèces. Or, parlant ainsi de l'acte créateur, on exprime ce qui aux yeux de saint Augustin est la doctrine fondamentale toujours nécessaire. Mais tout le reste n'est que l'histoire du monde extérieur; ce n'est que l'expression superficielle du fait. »

Pourtant le même écrivain, d'accord en cela avec le P. Portalié,

soutenait que saint Augustin niait implicitement la possibilité du transformisme. C'est également ce que prétend dans son récent ouvrage le R. P. Woods. Il convient de nous arrêter quelque peu à l'opinion de ces auteurs.

Parlant de l'opinion du R. P. Zahm qui voyait en saint Augustin un précurseur génial des transformistes théistes modernes le R. P. Portalié écrivait :

« Cette interprétation est absolument inexacte dans ses deux parties :

« Augustin n'a pas cru possible la transformation, mais la fixité des espèces ; il n'admet pas que « d'un même principe primitif ou d'un même germe, puissent sortir diverses réalités ». Ce jugement de l'abbé Martin, est aussi le nôtre. Et la preuve en est évidente pour qui lit au l. IX, *De Gen. ad litt., c. XVII, n. 32, P. L., 34, col. 406*, cette affirmation sans réplique : « Les éléments de ce monde corporel ont aussi leur force bien définie et leur qualité propre d'où dépend ce que peut ou ne peut pas chacun d'entre eux... De là vient qu'un grain de froment ne naît pas d'une fève, ni d'une fève le froment, ni de la bête l'homme, ni de l'homme la bête. » Ainsi les *rationes séminales* ne constituent pas dans les éléments la puissance d'évoluer « de l'homogène à l'hétérogène » comme le pense Zahm. L'évolution et le dogme (p. 124), mais supposent autant de germes qu'il doit surgir plus tard d'espèces différentes. Et les exemples cités prouvent dans l'esprit d'Augustin une conception assez sévère de l'espèce » (*op. cit., col.* 2354).

C'est en insistant dans le même sens, peut-être avec quelque exagération, que le P. Schepens donnant le résumé de ses propres études et du livre du P. Woods sur la question écrivait dans le *Gregorianum :*

« Ex disputatis liquet S. Augustinum non posse advocari in patrocinium evolutionismi etiam moderati, nisi aut accipiendo quaedam ejus verba sensu diverso ab eo quem intendit; aut quosdam locos interpretando contra alios plures, qui sunt luce clariores. Haec autem quam parum sint scientifica, non est quod pluribus exsequar. Cum ergo doctrina Augustini plene considerata apertissime refragetur evolutionismo etiam mode-

rato, sequitur eum nequaquam citari posse nisi tamquam ejus adversarium » (*op. laud.*, p. 230).

Que saint Augustin ne puisse pas être invoqué comme précurseur du transformisme même modéré, je suis entièrement de cet avis et j'ai exposé pourquoi, mais il me semble que l'on va aussi un peu loin quand on le présente comme un « adversaire » de cette doctrine. Il l'était comme pouvaient l'être de Galilée ceux qui ayant vécu avant lui pensaient que le soleil tourne autour de la terre. On ne choisit en fait entre une opinion et une autre que lorsque les deux se présentent à l'esprit et il faut nous souvenir ici, pour apprécier sainement la portée des textes augustiniens, des principes d'interprétation rappelés au début de ce travail.

Le R. P. Charles Boyer me paraît s'être approché davantage de la vérité lorsqu'il formulait ainsi son avis :

« L'abbé F. Martin et le P. Portalié écrivent que saint Augustin a déclaré impossible la transformation des espèces. Mais le texte qu'ils allèguent ne semble pas avoir une telle prétention. Saint Augustin n'envisageait pas les conditions sous lesquelles est présentée la doctrine transformiste. Dans les limites de l'expérience ordinaire, il est admis par tous, aujourd'hui encore, qu'une fève ne sort pas d'un grain de blé. Il nous paraît plus juste de dire que le Docteur d'Hippone n'a pas songé au transformisme, mais que son système fournirait au transformisme le cas échéant, une expression philosophique rationnelle. Ce dernier point est d'ailleurs noté par l'abbé Martin » (p. 314).

Le R. P. Mc Keough qui a consacré l'étude la plus soignée que nous connaissions à l'opinion de saint Augustin sur les *raisons séminales* n'est pas d'un sentiment différent.

Il soutient fort justement qu'instruit de la fausseté des générations spontanées, Augustin aurait accepté avec sympathie les théories transformistes modernes qui excluent du cours normal des développements du monde vivant les interventions extraordinaires et miraculeuses de Dieu et, fidèle à ses principes, il se serait empressé d'abandonner la ridicule opinion qu'il professait jadis sur la genèse de tous les végétaux et de

tous les animaux aux dépens de la terre humide munie de raisons séminales idoines.

Que l'on puisse inférer de là, comme le fait le R. P. Mc Keough, que S. George Mivart et le P. Zahm ont avec raison considéré saint Augustin comme le *Père de l'Évolution*, cela me semble un peu excessif; tout comme l'opinion du P. Husslein qui voit dans les faits de l'hérédité mendélienne une sorte de confirmation des vues augustiniennes. Nous pourrions à ce compte en France écrire un article sur « saint Augustin précurseur de M. Cuénot ». L'éminent et charmant professeur de Nancy en serait sans doute très flatté, mais aussi extrêmement récréé! Laissons à chacun ses mérites et ne cherchons pas des parrains parmi les Pères de l'Église à nos généticistes modernes. Ce qu'ils admettent n'a absolument aucun rapport avec la théorie des *raisons séminales* et c'est faire simplement un calembour lamentable que d'assimiler ces dernières avec des « facteurs mendéliens » ou des « gênes chromosomiques ».

Partisan d'un certain transformisme un Augustin moderne irait-il jusqu'au transformisme généralisé? Penserait-il que le naturalisme chrétien oblige à nier toute coupure dans la série des êtres vivants et à soutenir que toutes les catégories d'animaux, même supérieurs, sont nées naturellement d'êtres primordiaux très rudimentaires et possédant seulement la vie végétative?

Les considérations par lesquelles M. de Dorlodot cherchait à l'établir ne me paraissent pas démonstratives :

« Y a-t-il vraiment, écrivait-il, entre le végétal et l'animal une différence tellement profonde que le passage de l'un à l'autre ne puisse être réalisé par la nature et exige une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général?

« Si nous consultons les phénomènes, ils nous répondront d'abord que cet abîme, que l'on déclare infranchissable à la nature, la nature le franchit tous les jours au cours de la génération des animaux. L'œuf même fécondé est en effet un être purement végétatif auquel on ne peut sans absurdité, attribuer une âme animale; et cependant ce végétal, au cours de son

développement embryonnaire, se transforme en animal. Et cette transformation se fait de telle sorte, qu'il est impossible de dire, même pour les espèces où l'évolution embryonnaire se fait en pleine lumière, à quel moment de cette évolution apparaît la sensibilité » (*op. cit.*, p. 131).

Sans nier la difficulté très grande que nous avons à comprendre la génération d'un animal aux dépens de cellules reproductrices qui ne possèdent *en acte* que la vie végétative, nous devons cependant faire observer que ces cellules ayant été des parties d'organisme animal avant de vivre d'une vie indépendante, peuvent tenir de cette origine des virtualités que n'auraient jamais par elles-mêmes des cellules, reproductrices d'origine végétale. Le fait que jamais nous ne constatons ce passage naturel de générateurs végétaux à des descendants animaux nous confirme dans la conviction que ce passage est naturellement impossible. Nous avons critiqué ailleurs avec assez de détail (*Art... Transformisme*) la valeur des arguments tendant à établir qu'à l'origine des temps ce passage a dû se réaliser naturellement, pour ne pas y revenir ici. Nous ne pouvons voir qu'un paralogisme dans le raisonnement de M. de Dorlodot.

Il faut en dire autant, nous semble-t-il, de ce qu'il écrit sur l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons parfois de dire si un être vivant est un animal ou une plante. « Si l'on envisage l'ensemble des organismes adultes, on en rencontre un grand nombre, chez lesquels on ne peut dire avec certitude si parmi les mouvements vitaux qu'ils manifestent, il y en a qui répondent à une véritable *perception;* et l'on peut établir des séries où l'existence de la *sensibilité*, fort douteuse pour les termes inférieurs, devient de plus en plus probable, jusqu'à ne présenter aucun doute. On répondra que cela provient de ce que les moyens d'investigation précise nous font défaut; car on ne peut raisonnablement contester qu'entre percevoir et non percevoir et par conséquent aussi *entre avoir une nature capable ou incapable de percevoir,* il ne peut y avoir d'intermédiaire. Cela est vrai dans un certain sens. Aussi n'ai-je garde de prétendre qu'il n'y a pas une différence essentielle entre un animal et un végétal, si l'on définit les deux

règnes, non à un point de vue purement anatomique, comme on le fait et comme on doit le faire en Histoire naturelle, mais au point de vue psychologique. Mais ce que je prétends nier, c'est que cette différence soit *plus essentielle* que celle qui peut exister entre deux animaux » (*ib.*, p. 132).

« Je ne vois aucune raison de dénier à Dieu le pouvoir de former des espèces unicellulaires et de nature végétale, qui puissent dans la suite des siècles donner naissance par évolution naturelle et sans aucune nouvelle intervention spéciale de Dieu à des espèces à organisation très complexe et possédant les attributs les plus élevés de l'animalité » (*op. cit.*, p. 128).

Ici encore M. de D. nous semble s'être mépris. Quand, dans la philosophie de la nature, se pose la question des différences essentielles entre les diverses catégories d'êtres vivants, elle doit puiser à toutes les sources de connaissances naturelles certaines. Elle ne saurait se limiter à l'anatomie et à la physiologie, elle doit interroger aussi la psychologie. C'est le seul moyen qu'elle a d'établir entre l'homme et l'animal, entre l'animal et la plante des différences essentielles.

Peut-être le sens que l'on attribue en métaphysique à ce dernier terme n'était-il pas assez précis dans l'esprit de l'éminent écrivain belge.

Un être B plus parfait que A est dit en différer *essentiellement* lorsque la perfection qui le caractérise n'est pas contenue initialement et à un degré inférieur dans l'être A. La vie végétative n'est pas contenue initialement dans la matière inorganique, pas plus que la sensibilité (vie psychique) dans la vie végétative, pas plus que l'intelligence dans la sensibilité et c'est pour cela que le *passage naturel* d'un de ces degrés d'être au suivant en n'utilisant que les énergies propres à chaque degré est métaphysiquement impossible. « *Nemo dat quod non habet* ». Le principe de raison suffisante joue ici avec toute sa force. Contester ces déductions entraînerait logiquement à l'agnosticisme complet en métaphysique.

Ce n'est pas nous qui par des mots et des classifications arbitraires opérons des « coupures » dans le réel. Elles y sont

ou bien il faut avouer que nous nous imaginons seulement les y découvrir sans qu'elles y soient, ce qui revient à réduire exactement à zéro nos certitudes sur la nature intime d'un être réel physique quelconque. L'agnosticisme en métaphysique est-il autre chose?

M. de D. ne nous semble pas avoir suffisamment pesé le sens des termes dont il s'est servi, lorsqu'il a écrit les lignes suivantes :

« Pour qui veut réfléchir sérieusement, il est clair que nous devenons facilement les esclaves de nos classifications. L'homme pourrait se définir *un animal classificateur ;* et cette définition se confondrait avec la définition reçue, puisque l'élément du raisonnement est la proposition, et que toute proposition *classe* le sujet dans la *catégorie* exprimée par le prédicat ou attribut. Et parce que l'attribut s'exprime *par un mot,* nous nous payons facilement de mots. Cela arrive surtout dans les temps où la philosophie est en décadence : les formules acceptées de confiance dispensant alors du travail d'induction, que tout élève devait autrefois reprendre à la suite des fondateurs de la philosophie... N'est-il pas évident qu'un être qui n'aurait qu'une simple perception d'un sens externe, perception qui pourrait d'ailleurs n'être que fort vague, fort rudimentaire, et un mouvement spontané répondant à cette perception, serait, au point de vue psychologique, bien plus voisin d'un simple végétal, que des animaux doués de facultés supérieures... » (*op. cit.*, p. 133).

Je suis bien forcé de répondre que c'est exactement le contraire qui est évident : l'être qui a une perception même très rudimentaire est sur le plan des perfections psychologiques plus près d'un animal supérieur que d'un végétal ne possédant aucun psychisme.

C'est par des erreurs de ce genre que l'on prétend « déduire » le transformisme généralisé du « naturalisme chrétien » de saint Augustin. Il ne faudrait pas oublier que c'est par un raisonnement analogue que Darwin établissait la possibilité du passage naturel de l'animal à l'homme. Un grand génie, selon lui, différait plus au point de vue psychologique d'un

homme dégénéré et très peu intelligent que ce dernier d'un singe « très intelligent ». Le savant anglais méconnaissait la signification du terme « intelligence » et il n'avait jamais réfléchi une minute à ce que pouvait bien être une « différence essentielle ». Il ne se piquait point d'être philosophe et faisait peu de cas de nos « classifications verbales ». M. de D. qui était bon métaphysicien et maintenait avec raison la différence essentielle entre l'intelligence et le psychisme animal, n'aurait pas dû abaisser la barrière qui sépare les êtres sans psychisme, les simples végétaux, des végétants-sentants que sont les animaux.

Si nous voulons sortir du nominalisme et du conceptualisme pour être réalistes avec saint Thomas et les gens qui pensent bien, nous devons nous souvenir que les coupures entre les diverses catégories d'êtres ne sont établies ni par des mots, ni par des concepts, mais par la nature même des choses. M. de D. le pensait comme nous et je ne puis attribuer qu'à une distraction et à un trop vif désir de prouver sa thèse chérie du transformisme généralisé les déviations intellectuelles que je viens de signaler. Quelques pages plus loin il reconnaît d'ailleurs lui-même qu'entre végétal et l'animal il n'y a pas de continuité. Alors comment pourrait-il y avoir passage naturel?

Quant à affirmer que Dieu n'aurait pas pu *donner* à des cellules végétales les puissances actives nécessaires pour engendrer des organismes animaux, je m'en garderais bien car je ne vois pas comment je pourrais le prouver! Il me suffit, en me plaçant sur le terrain de la science positive, de constater que jamais des cellules douées de vie seulement végétale *et ne provenant pas d'organismes animaux* n'engendrent des animaux. Généralisant par induction légitime, j'établis une loi naturelle dont l'extension dans le temps comme dans l'espace est illimitée. Il faudrait un miracle, c'est-à-dire une intervention extraordinaire de Dieu pour qu'une exception de cette loi se vérifie. Un tel passage ne serait donc pas *naturel*.

Loin de postuler le transformisme généralisé, le naturalisme chrétien bien compris et intégré dans une métaphysique réaliste nous semble l'exclure avec évidence. Les difficultés que

conservent certains esprits à l'endroit des interventions spéciales de Dieu nous paraissent provenir d'une confusion.

Ils ont parfaitement raison de dire qu'il ne faut pas invoquer le miracle comme explication d'un phénomène naturel.

Mais toute intervention *spéciale* et *directe* de Dieu n'est pas à proprement parler un *miracle*. Quand Dieu crée les âmes humaines individuelles il intervient spécialement et directement, il ne fait pas un miracle à proprement parler.

Si dans la série des temps il est intervenu non plus pour créer mais pour transformer directement des êtres matériels lorsque les causes secondes étaient incapables de monter d'elles-mêmes à un degré supérieur de perfection, il n'a pas fait pour cela des miracles. Son intervention est nécessaire dans l'hypothèse de la réalisation progressive du plan de l'univers, dans laquelle il laisse aux causes secondes, avec son concours ordinaire, le mode de causalité qui est conforme à leur nature. Il supplée par un concours spécial et extraordinaire aux déficits qui tiennent à cette même nature.

Je ne vois là absolument rien qui soit indigne de la Sagesse et de la Toute-Puissance de Dieu qui développe lui-même son œuvre *ad extra* en donnant aux créatures l'être et l'agir.

Quant à l'origine animale de l'organisme humain, qu'en penserait notre Augustin fictif?

Ce que j'ai exposé ailleurs me permettra d'être ici très bref. Des laïcs plus zoologistes que théologiens tranchent sommairement la question : « Mais, évidemment, affirment-ils, saint Augustin serait avec nous! Il admettait la genèse naturelle du corps d'Adam au dépens de la terre humide enrichie dès le début de la création de raisons séminales ordonnées par Dieu à ce but. Nous ne demandons pas quelque chose d'aussi extraordinaire : simplement la mutation d'un type de grand singe en un type d'hominien. Un beau jour dans une race à cerveau moindre apparut un individu à gros cerveau, à cerveau humain. Dieu lui donne une âme spirituelle. Voilà le père de l'humanité constitué! Et pour Ève? Eh bien! mon Dieu, il faut chercher encore dans la ligne de ce que nous voyons se produire dans la nature. Cet organisme humain a pu se croiser avant ou après son *hominisation* par réception d'une âme

spirituelle avec une femelle d'une race voisine. Pourquoi par mendélisme n'aurait-on pas la genèse d'une femelle à gros cerveau? Voilà l'organisme apte à recevoir une autre âme spirituelle, à devenir la compagne de l'homme, provenant de son organisme et la mère de toute l'humanité ».

Il me paraît impossible qu'un Augustin modernisé puisse sans devenir moderniste s'accommoder d'une pareille interprétation de la doctrine catholique touchant l'origine du premier couple humain. Cette mutation supposée naturelle aurait normalement dû se reproduire plusieurs fois et il devrait y avoir des descendants de ces mutants-humains sans âme spirituelle, donc sans intelligence. Pourquoi ont-ils tous disparu? Pourquoi l'humanité, partout où elle s'est montrée, apparaît-elle intelligente? Puis, que faites-vous des prescriptions de l'autorité ecclésiastique qui vous interdit à vous, supposés catholiques croyants et dociles, d'abandonner le sens littéral dans la question de la genèse du premier couple humain. Vous considérez sans doute comme inexistantes les sanctions prises contre la plupart des auteurs qui ont soutenu le transformisme anthropologique même réduit à l'organisme humain et comme ne tirant pas à conséquence la déclaration du Concile provincial de Cologne (faillible sans doute mais non méprisable) considérant comme en contradiction avec le dogme ce même transformisme anthropologique restreint?

Le polygénisme de l'humanité, la formation naturelle de la première femme comme du premier homme sont des conséquences logiques de tout transformisme anthropologique même mitigé. Ces théories ne me paraissent pas conciliables avec des positions dogmatiques qu'un croyant ne doit pas abandonner. Voilà ce que répondrait, j'en ai la conviction, un Augustin moderne.

Si l'on insistait et si on lui demandait comment il se « représente » cette première origine de l'humanité, il répondrait peut-être qu'il renonce absolument à se la « représenter » et à l'expliquer en termes de biologie. « Mais alors, Dieu nous trompe si certaines apparences nous invitent à interpréter la genèse de l'humanité comme celle des autres espèces animales ». Dieu nous tromperait en effet peut-être s'il ne nous donnait

pas un moyen par la Révélation de savoir que les choses se sont passées miraculeusement et d'autre façon que celle que nous pourrions naturellement deviner.

Pensez-vous, pourrait-il ajouter, que Dieu nous trompe nous catholiques, qui croyons à la Présence réelle lorsqu'il fait que les choses soient autres qu'elles ne « paraissent » ? Et alors ?

Quand nous touchons aux choses religieuses et au domaine des vérités qui ne sont pas du seul domaine des sciences positives, la sagesse, l'intelligence véritable, exigent que nous ne prétendions pas trancher *par les sciences seules* des questions où elles ne sont pas seules compétentes.

Je crois que ce serait le dernier mot de notre Augustin fictif. Je m'inclinerais volontiers devant sa grande autorité, parce que je ne vois pas, *la légitimité de la foi catholique une fois admise*, ce que je pourrais sérieusement objecter.

J'écrivais dès 1911 qu'il ne convenait peut-être pas de traiter avec la même sévérité l'hypothèse à laquelle fait allusion le cardinal Gonzalez et que je nommais transformisme anthropologique improprement dit. Dans cette théorie, la matière informée par l'âme d'Adam n'aurait pas été le limon de la terre, c'est-à-dire de la matière inorganique, mais une matière plus ou moins élaborée déjà par la vie, et même si l'on veut par la vie animale. Elle aurait pu appartenir à un organisme préexistant, mais elle ne serait devenue organisme humain que grâce à une exception aux exigences des lois naturelles et à une intervention immédiate de Dieu[1]. Tant que l'autorité ecclésias-

1. Je ne connais le texte du Cardinal Gonzalez que par l'ouvrage du P. Zahm et je le cite d'après lui : « Dans les termes où la question se présente maintenant, dit-il, nous n'avons aucun droit de rejeter l'hypothèse de Mivart comme contraire à la foi chrétienne et la vérité révélée ; cette hypothèse, veux-je dire, qui regarde comme possible que le corps du premier homme, l'organisme qui reçut l'âme raisonnable créée par Dieu et donnée à Adam, était déjà un corps dont l'organisation avait été convenablement préparée à recevoir une âme humaine, non directement par la main de Dieu, mais par l'action d'autres créatures plus ou moins parfaites antérieures à l'homme et plus ou moins semblables à lui dans leur structure corporelle » (*op. cit.*, p. 241). Quelques pages avant, le P. Zahm signale ce que pense le Cardinal Gonzalez du transformisme anthropologique improprement dit : « Si, au lieu d'affirmer avec le biologiste anglais (Mivart) que le corps du premier homme n'est rien autre que le corps pleinement développé d'un singe, dans lequel Dieu a placé une âme raisonnable, l'on admettait que le corps du premier homme a été *partiel-*

tique n'aura pas réprouvé explicitement ou implicitement cette hypothèse je pense, avec l'éminent cardinal espagnol, que les

lement le produit de l'évolution d'une forme inférieure, et partiellement l'œuvre directe de Dieu, on éliminerait par là un grand nombre d'objections soulevées contre la théorie telle qu'elle a été formulée par son auteur. En entendant les choses de cette façon, le corps de l'homme ne se serait développé par évolution des formes inférieures que jusqu'à un certain point, à un point où il n'aurait pas encore été à même de recevoir une âme intelligente. Ce corps imparfait, ce produit ébauché des forces évolutives aurait ensuite été pris par le Tout-Puissant qui aurait perfectionné et achevé l'œuvre commencée, en lui donnant la retouche finale, pour en faire la demeure appropriée d'une âme créée à son image... » (p. 238). Le P. Zahm rejette cette hypothèse et pense qu'à la lumière des enseignements de saint Augustin et de saint Athanase on peut tout aussi bien et même de préférence admettre la théorie de Mivart telle que cet auteur l'a proposée : « Si la science, continue-t-il, nous amène à penser que réellement l'évolution a joué un rôle dans la production du corps d'Adam, il semble plus logique d'admettre qu'elle a été capable de compléter l'œuvre commencée, plutôt que de reconnaitre qu'elle a été forcée d'interrompre sa tâche, quand elle était à moitié accomplie... Car si Dieu a donné aux agents naturels sous la haute direction de son administration suprême, le pouvoir de commencer la transformation, on ne voit pas bien par quelle raison il aurait limité ce pouvoir en l'arrêtant dès que la besogne aurait été à moitié faite » (p. 240). Le bien-fondé de ces réflexions n'échappera à personne. C'est pourquoi en disant que l'hypothèse du transformisme improprement fait moins de difficulté au théologien parce qu'elle laisse une place à l'intervention formatrice immédiate de Dieu dans la genèse du premier couple humain, on ne prétend nullement la recommander comme une solution satisfaisante au point de vue zoologique.

Les catholiques dociles à l'enseignement de l'Église ne peuvent pas oublier que l'ouvrage du P. Zahm, comme celui du P. Leroy, a dû être par ordre retiré du commerce, ni que la Commission biblique a donné en 1909 une réponse obligeant à entendre dans le sens littéral soit la création particulière de l'homme soit la formation de la première femme aux dépens du premier homme (Denziger, n° 2121-2128).

Les catholiques partisans du transformisme anthropologique ont dû se réjouir de la nomination du savant éminent qu'est M. l'abbé Breuil à un des postes les plus honorables de notre enseignement officiel. Il y a déjà longtemps que le professeur actuel du Collège de France écrivait à l'article « *Homme* » du Dictionnaire apologétique en collaboration avec M. l'abbé J. Bouyssonie : « La recherche à la fois empirique et rationnelle, abstraction faite de toute doctrine révélée, aboutit à la conception d'une théorie sur l'origine de l'homme considéré dans son organisme physique, qui le rattache à l'animal par une évolution plus ou moins lente, n'excluant pas les mutations brusques » (Vol. II, col. 477). Reprenant la même idée dans sa toute récente leçon d'ouverture et se plaçant au seul point de vue de la science positive, M. l'abbé Breuil disait : « Si fragmentaire que soit notre documentation sur les hommes fossiles, on doit constater dans leur série une gradation ascendante dans l'apparition de types de plus en plus élevés, si l'on descend le cours des temps, et, quand on le remonte, on doit noter que la différence diminue entre les plus anciens et les plus inférieurs d'entre eux et les plus élevés des primates (le texte porte par erreur Primaires) fossiles du Tertiaire supérieur. Ces faits, comme les indices de parenté anatomique et consanguine établis d'autre part, ne sauraient être accidentels. Bien qu'insuffisantes pour serrer de très près le problème des origines organiques du type humain, les découvertes qui se succèdent d'année en année corroborent de plus en plus une étroite interdépendance des types humains et anthropoïdes » (*Revue des*

docteurs privés n'ont pas le droit de limiter la liberté d'opinion des chercheurs sur ce point. A prendre matériellement les textes des Pères Grecs et Latins l'interprétation littérale du texte génésiaque s'imposerait avec évidence. Une petite enquête poussée dans ce sens avec l'aide du P. Cavallera, alors mon condisciple en théologie, m'en avait donné la conviction. Mais à ce compte beaucoup d'autres détails du récit génésiaque seraient garantis par l'autorité des Pères que l'interprétation actuelle de l'Église permet de mettre sur le compte du genre littéraire de cette partie du livre saint. Qui oserait noter aujourd'hui comme strictement téméraire l'opinion mettant en doute que le tentateur, ayant pris la forme d'un dragon ou d'un serpent muni de pattes, fut réduit dans la suite par punition à ramper sur le sol?

Quant à savoir si l'hypothèse du transformisme anthropologique improprement dit présente ou non au point de vue scientifique des avantages, je ne me suis jamais prononcé sur cette question. Du moment que l'on admet une intervention spéciale de Dieu pour la genèse de l'organisme humain, et je pense qu'il faut l'admettre, peu m'importe, je l'avoue humblement, *l'amplitude* de cette intervention. Pourquoi Dieu a-t-il voulu que l'homme soit créé semblable par son corps à l'animal, animal lui-même par toutes ses facultés inférieures? Je n'ai pas à répondre. Je constate. J'ajouterai que l'idée d'un Dieu faisant, *more humano* comme l'économie d'un travail déjà ébauché, en *utilisant* un organisme préexistant, me paraît complètement ridicule. J'aime infiniment mieux avouer que j'ignore totalement la manière dont s'est réalisée l'action divine, puisque, croyant, j'admets qu'elle a eu lieu. Dans cette affaire, je laisse la zoologie complètement de côté, mais

Cours et conférences, 30 décembre 1929, p. 108). Parmi les auditeurs du distingué professeur il n'en est probablement pas un seul auquel ait échappé la signification de cette déclaration évolutionniste pour ce qui touche à l'origine de l'organisme humain. Interdépendance n'a qu'un sens : descendance. Plus catégorique encore était M. Le Roy dans ses deux ouvrages. *L'exigence idéaliste et le Fait de l'Évolution* (1928). *Les origines humaines et l'Évolution de l'intelligence* (1929). Si l'autorité ecclésiastique compétente laisse passer sans protestation la thèse du transformisme anthropologique proprement dit dans un enseignement aussi en vue, ceux qui admettent cette thèse ne manqueront pas d'en tirer argument au point de vue de sa licéité. S'ils sont théologiens, ils sauront ce que vaut cet argument.

je ne dis rien qui soit *contraire à la zoologie* en tant que science positive démontrée et observable[1].

R. DE SINÉTY.

Vals.

1. Pendant l'impression de ce travail a paru un article de M. le Professeur Cuénot : *Le Transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire?* (Rev. Gén. Sc. 15 janvier 1930.) Mon savant maître et ami cherche à y établir une fois de plus, contre le regretté Vialleton et contre moi-même, la réalité de la descendance de tous les êtres vivants d'un organisme initial très simple, point de départ de tous les organismes : « un lien de parenté réelle unit ce qui a vécu, vit ou vivra sur la terre » (p. 18).

Me combattant par mes propres armes, M. Cuénot cite un passage tiré d'un de mes articles et il y trouve un argument « irrésistible » à l'appui de sa thèse (*ib.*).

Je vois bien comment cet argument prouve un certain transformisme, mais pas du tout comment il établit la parenté de *tous* les êtres vivants.

Si les conditions nécessaires à l'apparition d'un premier être vivant ont pu être réalisées une fois, pourquoi des conditions analogues n'ont-elles pas pu se reproduire d'autres fois, aussi souvent que cela est nécessaire pour expliquer les points de départ des phylums dont on ne démontre pas directement par des preuves scientifiques la parenté?

M. Cuénot continue : « Le transformisme, c'est tout ou rien; ou bien toutes les espèces et même les races ont été des commencements absolus, ou aucune ne l'a été » (p. 21).

Quand il s'agit de mathématiques ou de métaphysique pure, le système du tout ou rien peut valoir. On ne peut qu'opter entre des contradictoires. Malheureusement pour l'argument de M. Cuénot entre le transformisme intégral et le fixisme créationniste, il y a logiquement et biologiquement place pour le transformisme modéré, qu'il condamne mais qui ne s'en porte peut-être pas plus mal.

Je ne pense pas qu'il ait démontré, ni que personne démontre jamais que nous sommes les parents sans doute excessivement éloignés, mais parents tout de même, non seulement de nos amis les chiens, mais encore des escargots, des moules, des violettes et des choux. Il ne s'agit pas là d'une fierté mal placée, mais de la discussion d'arguments que je trouve boiteux.

Un critique de la Civilta Cattolica me reprochait récemment (1er fév. 1930) mon transformisme modéré. Il rejoint le principe du tout ou rien, mais pour admettre le rien et rester obstinément fidèle au fixisme créationniste. Je me garderai bien d'entreprendre de le faire changer d'avis.

TRAVAUX CITÉS

BOYER (Ch.). — *La notion de Vérité chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne.
BURTON (Ph.). — a) *Was Saint Augustine an Evolutionist?* Irish Ecc. Record, V. 5, pp. 102, 521.
b) *S. Augustine an the Missinling*, *ib.*, p. 450.
COAKLEY (Patr.). — *St Augustine was the an evolutionist.* Irish Ecc. Record. (*ib.* p. 342).
DE DORLODOT (B.). *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, 1er Vol. *L'origine des espèces*, Vromant, Bruxelles, Paris, 1921.
GARDEIL (P. A.). *L'évolutionnisme et les principes de S. Thomas*, Revue thomiste, vol. I, 27, 316, 725; II, 29; III, 61, 606; IV, 64, 215.
GILSON (Et.). — *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Vrin, Paris, in-8°, 1929, pp. 253-267.
GONZALEZ (Card.). — *Biblia y ciencia.*
GRASSMANN. — *Die Schöpfungslehre des H. Augustin und Darwins.* In-8°, Ratisbonne, 1889.
JANSSENS (Al.). — *De rationibus seminalibus,* Ephem. Theol. Lovaniens. T. III, p. 29.
KAUFMANN (N.). — *Éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de S. Augustin*, Rev. Néo-scol. 1904, pp. 140-156.
KNABENBAUER (S. J.). — *Glaube und descendenztheorie.* Stimmen aus Maria-Laach. V. 12, p. 75.
LAMINNE (J.). — *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, Revue des Sc. phil. et théol. 1908, pp. 505-521.
LIVINGSTONE (Th.) S. J. — *The Fathers and Evolution Amer.* Ecc. Rev V. 22, p. 373.
MACAIGNE (R.). — *L'idée de Création dans Saint Augustin.* Rev. Apol. T. 35, p. 32.
McKEOUGH (O. *Praem.*). — *The Meaning of the rationes seminales in St Augustine,* Washington, in-8°, pp. 1926.
MARTIN (J.). — *Saint Augustin*, Paris, Alcan.
MIVART St GEORGE. — *The genesis of species,* 1871.
PORTALIÉ. — Article *Saint Augustin, D. Th. C.* T. I, col. 2353-2955.
SALIS SEEWIS. — *S. Agostino e la generazione spontanea.* Civ. cat. s. 16 v. LL, p. 421, 1897.
SCHEPENS. — *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo*, Gregorianum, 1925.
DE SINETY (R.). — a) *Les preuves et les limites du Transformisme.* Études, 1911.
b) *Un demi-siècle de darwinisme.* Rev. des Quest. Sc. 1910.
c) art. *Evolution.* D. P. C. R.
d) art. *Transformisme.* Dict. ap. cath.
THAMIRY (Ed.). — *De rationibus seminalibus.*
UDE (J.). — *Potestne corpus hominis originem habere a bruto?* Xenia thomistica. Rome, vol. 1, p. 225.

WASSMANN (E.) S. J. a) *Moderne Biology and the Theory of Evolution.* St-Louis, 1910.

b) *Évolution, attitude of Catholics toward the theory,* Cath. Enc. V. 5.

WOODS (H.) S. J. — *Augustine and Evolution.* A study in the Saint's De Genesi ad litteram and De Trinitate. University of Santa Clara. California, 148 pp. in-8°, New-York, 1924.

ZAHM (C. S. C.). — L'évolution et le dogme. Lethielleux, 1898.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER II DU VOLUME VII DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 FÉVRIER MCMXXX PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE A PARIS.